

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुररस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ५३ । अंक ५ । फेब्रुवारी २०००

अनुक्रमणिका






मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ५३ । अंक ५ । **फेब्रुवारी २०००**
पौष-माघ, शके १९२१
किंमत रु. ३०/-
वार्षिक वर्गणी रु. २००/-

या अंकातील लेखांत व्यक्त झालेल्या मतांशी संचालक व संपादक सहमत असतीलच, असे नाही.

*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* *नवभारत*, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
वसंत पळशीकर
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री.ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा)





अनुक्रमणिका

नवभारत

अ नु क्र म

मुखपृष्ठ : **सुजित पटवर्धन**

साहित्य मिथ्य माहित्य

विश्वनाथ खैरे

१

व्याख्यानमालेसाठी* मी योजलेला विषय 'साहित्य मिथ्य माहित्य' असा आहे. त्याच्या तीन पदांमध्ये 'आणि, व' किंवा स्वल्प-विरामही नाहीत. ही तीन पदे वर्तुळाच्या परिघावर लिहिली तर त्या विषयाचे वर्णन कदाचित अधिक योग्य होईल. कारण त्यांचा आशय एकात प्रत्येक असा गुंतलेला आहे. तो एकमेकांपासून काटेकोरीने वेगळा करता येणार नाही.

पदाचा आशय म्हणजे भाषेत त्याच्यात साठवलेले कळित. कळित म्हणजे मेंदूला कळलेले. ज्ञान हा शब्द त्यासाठी मी मुद्दामच वापरीत नाही. ज्ञान ही कळिताच्या वरची अवस्था मानूया. कळिताचा संचय म्हणजे माहिती. भाषेच्या वाहनाने माहिती कळवते ते माहित्य. गोचर विश्वविषयीचे कळित म्हणजे तथ्य. तथ्याचे कळित अर्थांतराने व्यक्त करणारे, सामान्यतः सजीवाचे चिन्ह असणारे पद ते मिथ्य. साहित्य हे पद आपल्या सर्वांच्या चांगले ओळखीचे आहे म्हणून त्याची व्याख्या करीत नाही. माहित्य आणि मिथ्य साहित्यारूपातही प्रकट होत असतात. या तिन्ही पदांचा आशय एकात एक गुंतला आहे तो या अर्थाने.

आशयाचे महत्त्व

साहित्याच्या संबंधात बोलताना रा.श्री. जोगांनीच एका लेखात सुचवलेला विवेक पाळणे योग्य होईल. 'जिब्रान आणि काणेकर' या मथळ्याचा हा लेख *साहित्य*च्या सप्टेंबर १९५०, दिवाळी अंकात प्रसिद्ध झाला होता. तो अनंत काणेकर यांच्या *रुपेरी वाळू आणि तिची भावंडे* या संग्रहात परिशिष्ट २रे म्हणून पृ. ३६ ते ४४ वर आला आहे.

काणेकरांनी काही रूपककथा खलिल जिब्रान या प्रसिद्ध अरबी लेखकाच्या भाषांतरित म्हणून प्रसिद्ध केल्या. त्यांच्यात अनेक समीक्षकांना जिब्रानच्या महाकविप्रतिभेचा साक्षात्कार झाला. त्या कथा आपण स्वतःच लिहिल्या होत्या हे गुपित काणेकरांनीच त्यांच्या एका लेखात फोडले. त्या एकूण घटनेचा साधकबाधक विचार करून जोगांनी हा लेख लिहिला होता. त्यातले काही मननीय आणि मार्गदर्शक विचार असे :

"वाङ्मयात खरोखर कोणी सांगितले आहे आणि कसे सांगितले आहे, यापेक्षा काय सांगितले आहे यालाच खरे महत्त्व नाही काय? म्हणजेच व्यक्तिसापेक्ष महत्त्वमापनापेक्षा वस्तुसापेक्ष मूल्यमापन हेच योग्य नाही काय?" (पृ. ४२-४३)

"वाङ्मयीन मूल्यमापन दोन प्रकारांनी व्यक्तिसापेक्ष होते. एक लेखकसापेक्ष आणि दुसरे समीक्षकसापेक्ष. समीक्षकसापेक्ष मूल्यमापन हे समीक्षकाच्या वैयक्तिक रसिकतेवर, सहृदयतेवर किंवा वैदग्ध्यावर अवलंबून असणारे मूल्यमापन होय. समीक्षणे वस्तुसापेक्ष न करता टीकाकारसापेक्ष झाली, तर ती एकमेकांस छेद देणारी होतील व शेवटी तत्त्वबोध होणे अशक्य होईल. याकरिता ती वस्तुसापेक्ष करणे हेच इष्ट असते. अनेक व्यक्तींना जेव्हा त्याचत्याच गोष्टी चांगल्या वाटतात, तेव्हा त्यांचे सौंदर्य हे व्यक्तिसापेक्ष म्हणजे समीक्षकसापेक्ष नसून खरोखर वस्तुगत असे असते." (पृ. ४३)

येथे समीक्षक किंवा टीकाकार यांच्या जागी रसिक किंवा वाचक असे शब्दही घालता येतील. मग सामान्य वाचकांनी किंवा समाजाने साहित्य कसे वाचावे, कसे अनुभवावे याचाही बोध त्यांतून आपल्याला होईल. साहित्याचा प्रकार कोणता आहे, त्याची शैली चलनी आहे की अनोखी आहे यांसारखे निकष थोडे बाजूला ठेवून, वस्तुसापेक्षतेचा एक भाग म्हणून साहित्याचा आशय काय आहे याकडे आपले लक्ष मग अधिक जाईल.

वर्णनातला आशय

त्यासाठी आपण एक कविता विचारात घेऊ. कवितेचा आशय गद्यापेक्षा अधिक असतो आणि तरीही अधिक धूसरही असतो.

---

* पुणे विद्यापीठ मराठी विभागाच्या 'रा.श्री. जोग व्याख्यान-माले'त १९-२१ फेब्रुवारी १९९९ रोजी दिलेल्या व्याख्यानांची लेखी संहिता.

अनुक्रमणिका

त्यामुळे, एखाद्या कवितेचे जर आशयाच्या अंगाने दर्शन केले तर अधिक तत्त्वसिद्धक होईल. येथे घेतलेली कविता कवीच्या नावामुळे मोठेपण पावलेली नाही; तिच्या आद्य समीक्षकाने तिचा गौरव केला होता हे खरे असले तरी, एकूण मराठी समाजानेही तिला उत्तम साहित्य मानलेले आहे; आणि तिचे शब्दरूप अगदी साधे, सरळ, कुणालाही कळण्यासारखे आहे :

येहेरीत दोन मोटा दोन्हीमधी पानी एक
आडोयाले कना चाक दोन्हीमधी गती एक
दोन्ही नाडा-समदूर दोन्हीमधी झीज एक
दोन्ही बैलाचं ओढणं दोन्हीमधी ओढ एक
उतरनी-चढनीचे नाव दोन धाव एक
मोट हाकलतो एक जीव पोसतो कितीक

ही कविता बहिणाबाई चौधरी यांची आहे हे मी सांगायला नको. ही कविता सोपानदेवांनी 'भीत भीत' आचार्य अत्रे यांना वाचून दाखवली. ती ऐकूनच *बहिणाबाईची गाणी*च्या प्रस्तावनेत अत्रे यांनी या कवितेच्या आरंभांतांच्या चार चरणांचे एक कडवे करून उतरले आहे आणि एकूण काव्यावरचा आपला अभिप्राय पुढील शब्दांत सांगितला आहे :

"मी ओरडून सोपानदेवांना म्हणालो, 'अहो, हे बावनकशी सोने आहे! हे महाराष्ट्रापासून लपवून ठेवणे हा गुन्हा आहे.'" यावरून या कवितेत केवढे साहित्यगुण आहेत हे ध्यानात येईल.

अवघ्या तीन कडव्यांच्या या कवितेत काय सांगितले आहे? शे-पाऊणशे वर्षांपूर्वीच्या खानदेशी खेड्यातल्या विहिरीवर चाललेल्या कातडी मोटेचे सरळसोट वर्णन. आज त्या खेड्यातसुद्धा तशी मोट दिसणार नाही, आणि आजच्या शहरी तरुण मराठी पिढीला कवितेतल्या कितीक शब्दांचे अर्थसुद्धा समजून घ्यावे लागतील. वर्णनात कल्पनांचा विलास नाही. उलट, एक आणि दोन या आकड्यांचा वापर भरपूर आहे. सामान्यतः आकडेवारी ही रसभंगकारी मानली जाते. त्यानुसार या कवितेत फारसा रसही कुणाला वाटू नये. तरीसुद्धा सामान्य वाचकाला आणि साक्षेपी समीक्षकालासुद्धा ती आवडते. याचे कारण आपल्याला तिच्या आशयात आणि त्या आशयाच्या आपल्या कळणुकीत शोधायला लागेल.

सारखण आणि अर्थांतर

आशयाचे हे वेगळेपण ध्यानात येण्यासाठी मोटेच्या संबंधातली बहिणाबाईंचीच आणखी काव्यरचना आपण पाहू :

येहेरीतून ये रीती तिले मोट म्हनू नही
केली सोताची भरती त्याले पोट म्हनू नही (पृ. १२)
भरली येहेर मोट चाले भराभर
कशाले करतं कनाचाक कुरकुरं (पृ. ११६)
वसांडली मोट करे धोधो थायन्यात
हुंदडतं पानी जसं तान्हं पायन्यात (पृ. ११६)

पहिली ओवी 'कशाले काय म्हनू नही' या प्रसिद्ध कवितेतली आहे. पुढच्या दोन स्फुट ओव्या आहेत. काव्या-लंकारांच्या पारंपरिक संकेतानुसार पहिल्या ओवीत विरोध, दुसरीत अर्थांतरन्यास आणि तिसरीत उत्प्रेक्षा अलंकार पाहता येईल. आधुनिक परिभाषा त्यांत प्रतिमा पाहील. तीनही ओव्यांमध्ये सरस काव्य आहे यावावत मात्र दुमत होणार नाही.

ही एका निरक्षर शेतकरणीची काव्यरचना आहे हे ध्यानात घेऊन तिच्या काव्यत्वाच्या मुळाशी अधिक व्यापक आणि साधे तत्त्व आपल्याला शोधता येईल. तल्लख कोऱ्या कविमनाने मोट आणि पोट, कनाचाक आणि कुरकुरं माणूस, थारोळं आणि पाळणा, थारोळ्यातलं पाणी व पाळण्यातलं तान्हं या विविध जोड्यांमध्ये *सारखेपणा* पाहिला आहे; त्यांचं *सारखण* केलं आहे. तुलना हा शब्द इथं जाणीवपूर्वक वापरलेला नाही. तुलनेत कमीअधिकपणा टिपण्याचा थोडातरी भाव असतो. येथे रूप, कार्य, स्वभाव यांतल्या कोणत्यातरी घटकाचं दोन वस्तूंमधे भावणारं सारखेपण फक्त टिपलेलं आहे, तुलना करण्याचा मुळीच इरादा नाही.

हे सारखण शब्दांनी व्यक्त केलं आहे. आपण आता शब्दाला स्वयंभू मानीत नाही; शब्द हे अर्थवाहनाचे एक चिन्ह आहे असे मानतो. म्हणजे कवीचे सारखण मोट या चिन्हाऐवजी पोट, थायना ऐवजी पायना, पानी ऐवजी तान्हं ही चिन्हे वापरून व्यक्त झाले आहे. ही चिन्हे वस्तूंची निदर्शक आहेत. सारखणासाठी विचारात घेतलेले घटक वेगवेगळे आहेत. मोटपोटांचे पदार्थ भरून घेणारे आकारमान, थायनापायना यांचा उघडा पसर, पान्यातान्ह्यांची खळवळून हालचाल या गोष्टी वेगवेगळ्या परींच्या आहेत. मात्र, त्या घटकांना किमान गोचर रूप तरी आहे. कनाचाकांचा कुरकुर आवाज कानांना गोचर आहे पण माणसाची कुरकुर कानापेक्षा मनाने (म्हणजे ज्याला आपण मन म्हणत आलो आहोत त्या अमूर्ताने) अनुभवावी लागते. या ओव्या वाचीत असताना किंवा ऐकताना मोट पोट वगैरे वस्तूही आपल्याला गोचर असतात. त्यांची

अनुक्रमणिका





चिन्हे आपल्या मेंदूवर काही परिणाम करतात. त्यातूनच, कवीने तिला गोचर झालेल्या विश्वाला दिलेल्या चिन्हांचे (जी क्रियाही तिच्या मेंदूत झाली होती) आपल्याला आकलन होते. मोट आणि पोट या चिन्हांचा एकमेकांसाठी वापर याला उपमा उत्प्रेक्षा रूपक प्रतिमा मतिमा (नुसत्या *वाटण्यावरून* केलेले सारखण), काहीही म्हटले तरी मूलतः ते *अर्थांतर* आहे. म्हणूनच ते मेंदूत किंवा मेंदूच्या द्वारे होत असते. म्हणूनच कुरकुर हा गोचर आवाज आणि कुरकुर हा मानसिक व्यापार यांच्यातही अर्थांतरच झालेले असते.

दुइतांतले अर्थांतर

एखाद्या निरूपणाचे साहित्यपण किंवा काव्यपण वाचकाच्या किंवा रसिकाच्या मेंदूला आकळलेल्या अर्थांतराने घडल्याचे दिसते. मनाचे किंवा मेंदूचे व्यापार इतके गुंतागुंतीचे असतात की, कोणतीही उपपत्ती एकमेवाद्वितीय, केवल किंवा अंतिम नसते. अर्थांतरही त्याला अपवाद नाही. तरी मोटेच्या गोचरदर्शनातून बहिणाबाईंना दोनांच्या संहतीत एकाचा जो साक्षात्कार झाला आणि जो मराठी वाचकालाही भावून व लुभावून गेला, त्याच्या मुळाशी काही व्यापक अर्थांतर आहे असे म्हणता येईल. मोट आणि पोट ही जशी चिन्हे आहेत तशीच एक आणि दोन हीही चिन्हे आहेत. मोटपोटांपेक्षा त्यांची विधेये अधिक अमूर्त आहेत. तरी त्यांचे अर्थ बहिणाबाईंना आणि आपल्याला सारखेच माहीत असतात. त्यांच्यावर बहिणाबाईंनी जे अर्थांतर केले तेही आपल्याला समजते. म्हणून मोट नाडा कना यांची फार चांगली ओळख नसली तरी वाचक किंवा श्रोता *एकदोनांच्या* ओळखीवरून या कवितेला दाद देऊ शकतो, आणि ती *दाद आशयाला* दिलेली असते.

बहिणाबाईंच्या या गाण्याप्रमाणेच, गोचर विश्वातल्या इतर दुइतांची एकजूट हजारो वर्षांपूर्वीच्या वेदसूक्तातही टिपलेली आहे, हे कळल्यावर आपल्याला नवल वाटेल किंवा वाटू नये. कुठे वेदमंत्रांचे द्रष्टे ऋषी अन् कुठे खेडवळ बहिणाबाई अशी भावना असली तर नवल वाटेल. त्या ऋषींचा गोचर परिसर बराच बहिणाबाईंच्यासारखाच होता आणि माणसाच्या मेंदूत गेल्या हजारो वर्षांत लक्षणीय वाढ, घट किंवा बदल झालेले नाहीत हे माहीत असले तर नवल वाटू नये. तर, हे सूक्त मी केलेल्या मराठमोळ्या अनुवादात 'जुळ्या जोडीचे गाणे' या नावाने आले आहे (*वेदातली गाणी* पृ. ४२). त्यातली काही कडवी पाहू :

पाटा वरवंटा जोडी — तसे यावे कामा घरी
जोडी गरुडांची जशी — उतरावी झाडावरी... ।।१।।
भल्या सकाळीच येती — वीर रथी नि सारथी
पुष्ट एडके जोडीने — तसे तुम्ही दोघे येणे
जायापती जी शोभती — तसे तुम्ही या जाणती ।।२।।
शिंगजोडी का बैलांची — तशी आघाडी तुमची
घोडेखुरांची का जोडी — टपटपते धावरी... ।।३।।
नावेची व्हा वल्ही दोन — जिणें न्यावया तारून
तुम्ही आस-जू रथाचे — किंवा धाव-पैस त्याचे
वाघ्ये दोघे दो बाजूला — तसे संभाळा आम्हाला
कुबड्या का लंगड्याला — तसे सावरा आम्हाला ।।४।।
ओठ वरचे खालचे — मुखी मधुर बोलते
स्तन दोन का आईचे — दूध पाजा जीवनाचे
नाकपुड्यांपरी दोन — करा तनूचे रक्षण
ज्ञान ऐकणारे कान — दोन तसे या अश्विन ।।५।।

अर्थांतर, मिथ्य, माहित्य

यांतली सर्व अर्थांतरे बहिणाबाईंनासुद्धा सुचण्यासारखी आहेत. तरी हे वेदातले सूक्त आहे आणि त्याचा विनियोग यज्ञाच्या मांडवात अश्विन या जुळ्या देवाला किंवा देवांना बोलावण्यासाठी व्हायचा असे. 'दोन तसे या अश्विन' या चरणात हे आवाहन आले आहे. आधीची सगळी अर्थांतरे देवतेच्या जुळेपणाला ध्यानात आणून केली आहेत; देवता यज्ञ सफल करण्यासाठी बोलवायच्या आहेत; यज्ञ हा सामाजिक विधी किंवा उत्सव आहे; हे सारे मागे मागे जात, मागोवा घेत, पाहावे. मग बहिणाबाईंच्या *ओवीसूक्ता*चा 'मोट हाकलतो एक जीव पोसतो कितीक' हा शेवटही या अश्विनसूक्ताच्याच परीचा आहे हे आपल्याला उमगेल. अत्र्यांना या ओव्या ऐकल्याबरोबर झटक्यासरशी भावला तो हा आशय. आधीची एक-दोनांची अर्थांतरे एक-अनेकांच्या समाजधर्माच्या पातळीवर पोचली हा आशयाचा कळस होता.

येथे धर्म, कळस हे शब्द ओघाओघाने आले आहेत. त्या शब्दांनी आपणां मराठी भारतीयांच्या चित्तात अर्थांतरांच्या ज्या लाटा उठतील त्यांचे नाते, वेदसूक्तांच्या पठनामागे जी भावना होती तिच्याशी जुळणारे आहे. साहित्य किंवा संस्कृती यांचे चिकित्सक विवेचन करताना, 'मिथ्य आणि मिथ्यकथा' यांचा उदय विधिविधानांच्या समर्थनासाठी झाला अशी एक

भूमिका मांडली जाते. त्या भूमिकेनुसार अश्विनसूक्त हे यज्ञविधीचे मिथ्यकाव्य आहे. बहिणाईंची कविता मिथ्यकाव्य आहे असे कुणी म्हणणार नाही. याचे मुख्य कारण हे की, कितीक जीव पोसणारा बहिणाईंचा 'एक' साधा मोटकरी आहे. माणूस आहे, अश्विनांसारखा देव नाही.

अश्विनदेव माणसासारखे गोचर नाहीत तरी त्यांना जुळेपणाचे वगैरे मानवी गुण शब्दांनी चिकटवले आहेत. ते वस्तुतः आकाशात दिसणाऱ्या एका तारकापुंजाला कोणा आदिम समाजाने लावले. त्या पुंजाला आपल्याकडे पुनर्वसू नक्षत्र, मिथुन रास आणि युरोपात कॅस्टर व पोलक्स तारे किंवा जेमिनी रास अशी नावे आहेत. पुनर्वसूचा अर्थ 'जुळे वसू' असा होऊ शकतो आणि मिथुन म्हणजे जोडी असाच अर्थ आहे. म्हणून जुळे अश्विन हे अर्थांतर आहे आणि अश्विन देव हे त्या तारकापुंजावरचे मिथ्य आहे. मिथ्य हे अर्थांतरावरच आधारलेले असते. पण मिथ्यबोधक शब्दचिन्हाने बहुधा काही सजीवाची कल्पना केलेली असते. उदाहरणार्थ, दोन तेजस्वी आणि जवळजवळ दिसणारे तारे या गोचराला अर्थांतराने जुळे म्हटले आणि ते विशेष विभूतिमंत म्हणून त्याचेच अश्विनदेव हे मिथ्य केले. हे गोचर किंवा हे मिथ्य आपल्या भल्याबुऱ्याला कारण होऊ शकते या श्रद्धेतून यज्ञासारख्या विधींची योजना झाली, विधीसाठी मिथ्य जागवले नाही. अधिक खोलात गेले तर विधी हेही मिथ्यच असल्याचे दिसून येईल.

अश्विनसूक्तात मिथ्यकाव्य आहे, त्यात श्रेष्ठ साहित्य आहे, त्याच्या शब्दरूपाचा मोठा भाग सत्तावीस विशिष्टगुणी गोचरांच्या वर्णनाचा आहे. शब्दरूपाच्या या भागाला आपण 'माहित्य' म्हणणार आहोत, माहित्य साहित्य मिथ्य या सगळ्यांच्या मुळाशी मेंदवी (मेंदूने केलेले; हिंदू चे हिंदवी तसे मेंदू चे मेंदवी) अर्थांतर आहे.

साहित्यातले माहित्य

बहिणाईच्याच जातकुळीची निरागस प्रतिभा निसर्गवर्णनात खेळवणाऱ्या बालकवींची एक कविता या अंगाने आपण समजून घेऊ. मराठी साहित-समीक्षेत सर्वाधिक चर्चा झालेली ती 'औदुंबर' कविता अवघ्या आठ ओळींची आहे :

ऐल तटावर पैल तटावर हिरवाळी घेऊन
निळासावळा झरा वाहतो बेटांबेटांतुन.
चार घरांचें गांव चिमुकलें पैल टेकडीकडे;
शेतमळ्यांची दाट लागली हिरवी गरदी पुढें.
पायवाट पांढरी तयांतुनि अडवीतिडवी पडे;
हिरव्या कुरणांमधुन चालली काळ्या डोहाकडे.
झाकळुनी जळ गोड काळिमा पसरी लाटांवर;
पाय टाकुनी जळांत बसला असला औदुंबर.

या कवितेच्या साहित्यपणाचे किंवा काव्यगुणाचे रहस्य कशात आहे? या प्रश्नाचे उत्तर दोन भिन्न प्रकृतीच्या मान्यवर रसिकांनी दिले आहे तेच आपण पाहू. *फुलराणी* या बालकवींच्या (निवडक) कवितासंग्रहाच्या (कॉन्टिनेन्टल, १९६८/१९९४) प्रस्तावनेत रा.शं. वाळिंबे म्हणतात :

"हे सारेच दृश्य अत्यंत वास्तववादी आहे. दृश्य डोळ्यांना जसे दिसले तसे हुबेहूब चितारलेले आहे. त्यात *कल्पनिकतेचा थोडासुद्धा लेश* नाही. बालकवींच्या नित्याच्या कल्पनासृष्टीतील वर्णनांमध्ये हे वास्तववादी वर्णन फार खुलून दिसते... अत्यंत वास्तववादी वर्णन करूनही निसर्गाच्या दृश्यातील रंगांच्या इतक्या विविध छटा कवीने किती केवढ्या कौशल्याने दाखवल्या आहेत! *असली वास्तववादी निसर्गगीते बालकवींनी आणखी लिहिली असती तर*! (पृ. ३५-३६)

या एकूण अवतरणावरून आणि (मुळात तिरपा नसलेल्या) तिरप्या मजकुरावरून या लहानशा कवितेची महानता तिच्यातल्या 'काल्पनिकतेचा थोडासुद्धा लेश नसलेल्या, अत्यंत वास्तववादी वर्णना'त आहे! इतकेच नव्हे तर, 'असली वास्तववादी निसर्गगीते' बालकवींनी आणखी लिहिली असती तर त्यांचे काव्य अधिक थोर झाले असते असा वाळिंबे यांचा अभिप्राय आहे. आपण योजलेल्या शब्दांत, 'औदुंबर' कवितेत माहित्या-मुळे साहित्यपण आले आहे किंवा, माहित्यच साहित्य जाहले आहे.

कुसुमाग्रजांनी या कवितेविषयी जो अभिप्राय दिला आहे तो समीक्षकाचा आहे तसा कवीचाही आहे : (तिरपा टाईप पुरवलेला)

"बालकवींच्या *सर्वोत्कृष्ट कवितांत सहजतेने गणना व्हावी* इतकी अकृत्रिम सुंदरता या छोट्या काव्यात आहे.

"*डोळ्यांना दिसलेल्या आणि अंतःकरणाला जाणवलेल्या* एका मनोरम दृश्याचे वर्णन कवितेत करण्यात आले आहे. कवितेचा विस्तार अवघ्या आठ ओळींचा आहे. पण तिच्यातील शब्दांचा प्रभाव इतका मोठा आहे की, त्यांच्यातील शब्दपणा नाहीसा होतो आणि *सारी कविता एका मनोहर तजबिरीचे रूप धारण करते.*

"कवितेतील *सात ओळी विविध रंग भरलेल्या छायाचित्रा-सारख्या* आहेत...

"परंतु देऊळ कळसाकडे चढत जावे त्याप्रमाणे सारी कविता शेवटल्या ओळीकडे, तिच्यातील औदुंबराकडे चढत गेली आहे. कवीला जाणवलेल्या साऱ्या दृश्यावर स्वामित्व गाजविणारा औदुंबर सर्व कवितेवरही आपल्या वर्चस्वाचे शिक्कामोर्तब करतो. कवितेचे छायाचित्राचे रूप संपते आणि *'पाय टाकुनी जळांत बसला' या शब्दांनी एक मनोरम जिवंतपणा या दृश्यामध्ये निर्माण होतो.* पाय टाकुनी जळात बसला एखाद्या *मुलाप्रमाणे*, एखाद्या *कवीप्रमाणे*, एखाद्या समाधानी निरुद्योगी *माणसाप्रमाणे*, *एखाद्या तत्त्ववेत्त्याप्रमाणेही. या चार शब्दांच्या मागोमाग कितीतरी कल्पना, कितीतरी सूचना धावत येतात!"* (पृ. १२९-१३०)

कवितेच्या पहिल्या सात ओळींमधल्या वर्णनाला कुसुमाग्रजांच्या विवेचनात नुसते वास्तववादी असे म्हटलेले नाही. 'डोळ्यांना दिसलेल्या आणि अंतःकरणाला जाणवलेल्या एका मनोरम दृश्याचे वर्णन' असे म्हटले आहे. एका गोचराचे ते मेंदवी वर्णन आहे असा त्याचा मी रूक्ष अनुवाद करतो. तजबीर छायाचित्र हे त्या वर्णनाच्या अर्थांतराचे शब्द आहेत. वाळिंबे यांच्या काटेकोरड्या विधानावरून काय, कुसुमाग्रजांच्या कविरसिक उद्‌गारांवरून काय, येथे माहित्यच साहित्य होऊन गेले आहे, आणि 'कवण कवणाचिए लेणें। निर्वचेना।' अशी स्थिती झाली आहे.

आणि ज्याप्रमाणे कविता आठव्या ओळीकडे चढत गेली आहे त्याचप्रमाणे कुसुमाग्रजांचे निरखणही. या ओळीने 'एक मनोरम जिवंतपणा या दृश्यामध्ये निर्माण होतो' असे ते म्हणतात. म्हणजे आधीचे वर्णन सजीव होते, माहितीतून माहित्याच्या पातळीवर जाते. समीक्षक कवीची सृजक प्रतिभा येथे थांबत नाही. जो जिवंतपणा औदुंबराच्या योगाने जाणवतो, त्याला अर्थांतराने ते जिवंत मानवी रूपात संक्रांत करतात. 'पाय टाकुनी जळात बसला' – या चार शब्दांच्या मागोमाग 'कितीतरी कल्पना, कितीतरी सूचना धावत येतात' हे कविप्रतिभेचे दर्शन आहे. त्या प्रतिभेला तो औदुंबर 'एखाद्या मुलाप्रमाणे, कवीप्रमाणे, समाधानी निरुद्योगी माणसाप्रमाणे, तत्त्ववेत्त्याप्रमाणेही' पाण्यात पाय सोडून बसल्यासारखा दिसतो. कुणाहीप्रमाणे असो, पुनर्वसूंच्या ताऱ्यांना अश्विन देव करणारे अर्थांतरच औदुंबरातून मुलाचे किंवा तत्त्ववेत्त्याचे 'मिथ्य' उभे करीत आहे. कुसुमाग्रजांचा अभिप्राय येथे संपत असला तरी खरोखर कवितेचे आकलन येथे सुरू होते आणि नंतर आपल्या मेंदूत नव्यानव्या विचारलहरी निर्माण करते. कवितेच्या पुढच्या कडव्यांचा जणू जन्म यानंतर प्रत्येक रसिकाच्या मनात व्हावयाचा असतो.

'फुलराणी' आणि औदुंबराचे मिथ्य

कुसुमाग्रजांनी शब्दांकित केलेले मिथ्य बालकवींना भावले नसेलच का? ... बहुधा भावलेले असावे आणि बालकवींना औदुंबराचे मिथ्य हा काव्यविषय करून कविता आणखी पुढे न्यावयाची असावी. काही कारणाने ते झालेले नाही हे खरे; पण 'फुलराणी' या कवितेच्या अंतरंगात आपण शिरलो तर हा तर्क कदाचित निराधार वाटणार नाही. त्याही कवितेत भरपूर निसर्गवर्णन आहे. ते 'औदुंबर' कवितेइतके वास्तववादी आणि काल्पनिकतेचा लेश नसलेले असे नसेल, पण कविताभर पसरून राहिले आहे हे निश्चित. त्या साऱ्या वर्णनात फूल होऊ घातलेल्या कळीचेही वर्णन आहे. पण कवितेच्या अगदी सुरुवातीलाच कळीला अर्थांतराने सजीव मानवी फुलराणी करून टाकले आहे. त्यामुळे सबंध कविता सजीव-अजीवांच्या खेळात आपल्याला गुंगवून टाकते. तरी केवळ फुलराणीच्या संबंधातली विधाने वेगळी काढली तर फुलराणीची एक स्वयंपूर्ण कथा उभी राहते :

त्या सुंदर मखमालीवरतीं फुलराणी ही खेळत होती
..लाजलाजली या वचनांनी साधी भोळी ती फुलराणी

..निजलीं शेतें, निजलें रान, निजले प्राणी थोरलहान
अजून जागी फुलराणी ही आज कशी ताळ्यावर नाहीं?

..डुलतां डुलतां गुंग होउनी स्वप्नें पाही मग फुलराणी.
तेजोमय नव मंडप केला लख्ख पांडरा दहा दिशांला,

..हें थाटाचें लग्न कुणाचें साध्या भोळ्या फुलराणीचें.
..नवरदेव सोनेरी रविकर नवरी ही फुलराणी सुंदर!

या लग्नाचं बाकी वर्णन बालकवींच्या मराठी परिसरातलं आहे. त्यात निसर्गातल्या गोचरांची अर्थांतरं अर्थांतच आहेत. ती फुलराणीच्या मिथ्यावर आधारलेल्या या लोककथेला साजेशीच आहेत. म्हणून या लग्नाचे दिव्य वऱ्हाडी मोती उधळीत, लाल सोनेरी झगे घालून, कुणी गुलाबी फेटा बांधून असे येतात. येथे वाङ्‌निश्चय करणारे, मंगलपाठ गाणारे, सनई पखवाज वाजवणारे, ताना घेणारे आणि नाचणारेही आहेत. या साऱ्या सरंजामाचे आणि त्यांच्या कामाधामाचे वर्णन 'वास्तव'

वाटण्यासारखे आहे. मात्र हे वास्तव मिथ्यकथेचे आहे. ते आपल्या परंपरागत लोककथा, मिथ्यकथा, पुराणकथा या सगळ्यांत आपल्याला पाहायला मिळते.

'औदुंबर' कविता निसर्गवर्णनाच्या पातळीवर राहिली हे खरे असले तरी शंभर टक्के खरे नाही. औदुंबराचे सजीव अर्थांतर प्रभावीपणे शेवटी आले असले तरी, पहिल्या सात ओळींत ते अजिबात नाही असे नाही. हिरवाळी 'घेऊन' झरा वाहतो, पायवाट अडवीतिडवी 'पडे' आणि काळ्या डोहाकडे 'चालली' यातली क्रियावाचक पदे मानवसंदर्भितच आहेत. त्यामुळे कवितेच्या न लिहिलेल्या भागात औदुंबराची मिथ्यकथा आली असती असे म्हणण्यात कवितेच्या स्वरूपाशी एकदम विसंगत असे सूचन नाही अशी मला आशा वाटते.

म्हणून, बालकवींची अपुरी कविता पुरी करण्याचा आव आणून किंवा हाव धरून नव्हे, तर कुसुमाग्रजांसारख्यांनी बोट दाखवले त्या वाटेने जाणाऱ्या उनाड निरुद्योगी मुलाप्रमाणे औदुंबराची मिथ्यकथा उभी करण्याचा खटाटोप उद्याच्या व्याख्यानात करण्याचा विचार आहे, नमस्कार.

२

पहिल्या व्याख्यानात मिथ्य आणि माहित्य या पदांच्या त्रोटक व्याख्या केल्या. बहिणाबाई आणि बालकवी यांच्या काव्यांवरून आशयाचे महत्त्व पाहिले. 'औदुंबर' या प्रसिद्ध, केवळ वर्णनाच्या कवितेवरील कुसुमाग्रजांच्या अभिप्रायातल्या सारखणांवरून औदुंबराचे मिथ्य आणि त्यावरून मिथ्यकथा उभी करण्याचा मनोदय व्यक्त केला. त्या दिशेने या व्याख्यानात प्रयत्न करायचा आहे.

चार सजीवांची अर्थांतरे

औदुंबर मुलाप्रमाणे वगैरे पाण्यात पाय सोडून बसला आहे या कल्पनाचित्रावरून सुरुवात करायची आहे. त्यासाठी पहिल्या प्रथम 'जणू, परी, प्रमाणे' यासारख्या पदांनी कुसुमाग्रजांनी सुचवलेल्या अर्थांतरांचे एकेका चरणात थोड्या तपशिलाने वर्णन करू :

झाकळुनी जळ गोड काळिमा पसरी लाटांवर
पाय टाकुनी जळांत बसला असला औदुंबर...

शाळकरी जणु रुसला, बसला झऱ्यावरी येउन
कवी कुणी का बुडे चिंतनी डोही पद टाकुन
कुणी रिकामा कालिम्यात या बुडवी का काळजी
ऋषिमुनि किंवा सहज समाधित वृत्ती काळ्या त्यजी।

या चार ओळींत चार मानवी सजीवांची अर्थांतरे आपण ओवली. काळ्या डोहाच्या काठी बसणे एवढाच भाग सगळ्यांना समान आहे. तेथे कोण काय करीत आहे ते अगदीच वेगवेगळे कल्पिले आहे. शाळकरी रुसून नुसता 'बसला' आहे; कवी चिंतनात का होईना 'बुडाला' आहे; तर निरुद्योगी काळजी 'बुडवीत' आहे. ऋषी मात्र नुसता बसल्यासारखा दिसत असला तरी साऱ्या चित्तवृत्तींचा त्याग करून सहज समाधीत गेलेला आहे. पहिली तिघे सामान्य माणसे आहेत. त्यांचे गुणावगुण कमीजास्त असतील; कवी म्हणून त्यांतल्या एकाला कदाचित आपण जास्त मान देऊ. पण आपल्या संस्कृतिसंचितांच्या आधाराने थोडीबहुत श्रद्धा मात्र आपण 'ऋषिमुनी'वरच ठेवू. कुसुमाग्रजांचा तत्त्ववेत्ताही इथे चालला असता; पण परंपरेने ऋषिमुनीला नुसत्या तत्त्ववेत्त्याच्या पलीकडचे स्थान दिले आहे, ते श्रद्धा निर्माण करायला अधिक समर्थ आहे. त्यामुळे मिथ्य उभे करायला आणि मिथ्यकथा रचायला हे चौथे अर्थांतर सगळ्यात जास्त उपयोगी आहे.

मिथ्य आणि मिथ्यकथा

हे स्पष्ट होण्यासाठी मिथ्य या पदाचा आशय आणखी खोलवर पाहिला पाहिजे. जगातल्या सगळ्या समाजांच्या संचितात प्राचीन काळापासून चालत आलेल्या मिथ्यांचा आढळ होतो तो मुख्यतः मिथ्यकथांचे प्राणतत्त्व म्हणून. स्वरूपतः मिथ्यकथा हे साधारण कथेप्रमाणेच साहित्य असते. आशयात मात्र त्या साहित्याचे कार्य विश्वाविषयीच्या मानवी कुतूहलाचे समाधान करणे हे असते. आदिम मानवांचे किंवा समाजांचे कुतूहल या मिथ्यकथांनी पुरवलेले असते. ते मिथ्य आणि मिथ्यकथा, मग, 'हे आपले कळित' या श्रद्धेनेच प्रत्येक पिढी पुढच्या पिढीला देत असते. साधारण कथा आणि मिथ्यकथा यांच्यातला मुख्य फरक या श्रद्धातत्त्वाचा असतो.

इथेच पुराकथा, मिथक, दैवतकथा, इंग्रजी मिथ्य, इत्यादी शब्द आणि 'मिथ्य' यांच्या संकल्पनांमधला फरक स्पष्ट करतो. आधीच्या सर्व संज्ञा (आणि इतरही काही) मराठीत, इंग्रजीतल्या myth चा पर्याय म्हणून वापरल्या जातात. myth हा शब्द इंग्रजीत मुख्यतः परंपरागत (मिथ्य)कथा या अर्थाने, तसाच तसल्या कथेचे प्राणतत्त्व या अर्थानेही वापरला जातो. ह्यूस




अनुक्रमणिका

(ज्युपिटर किंवा गुरुग्रह) हा ग्रीक लोकांनी मानलेला एक देव होता. त्याच्या सजीव रूपातील चरित्राच्या अनेक गोष्टी आहेत, त्यांना त्याच्या myths म्हणतात. त्याचबरोबर कथांच्या चिकित्सेत झ्यूस हेही myth च म्हणतात. या दोन वाक्यांत myth च्या लिंगाचा मेळ राखला नाही. कारण पहिल्या वाक्यात myth म्हणजे मिथ्यकथा, तर दुसऱ्यात मिथ्य अभिप्रेत आहे. झ्यूस हे गुरुग्रह या गोचरावरचे मिथ्य आहे तर त्याच्या पराक्रमाच्या गोष्टी या मिथ्यकथा आहेत. ग्रीक कथा, त्या संस्कृतीच्या लोपानंतर, समाजात जिवंत राहिल्या नाहीत. भारतातल्या कथा प्रचारात राहिल्या आणि साहजिकच त्यांच्यावर नवी पुटे चढत गेली. विविध भारतीय भाषांमध्ये मुखी चलनात असलेल्या कथांना *लोककथा* असे म्हणतात. संस्कृत भाषेत रचलेल्या पुराणादिकांत अशीच बदललेली जी रूपे दिसतात त्या कथांना *पुराणकथा* म्हणता येईल. लोककथा आणि पुराणकथा यांच्या मागे मिथ्यकथा असते. ती आता शोधून काढावी लागते. कथासाहित्याच्या आशयानुसार कथांना वेगवेगळ्या संज्ञा दिल्या पाहिजेत, नुसत्या mythच्या भाषांतरावर किंवा अनुवादनावर विसंबता येणार नाही.

संज्ञांच्या वापरातला myth चा ढिसाळपणा मराठीतल्या पर्यायांच्या वापरातही उतरला आहे. आपण सगळ्या विवेचनात मिथ्य आणि मिथ्यकथा हे शब्द नेमक्या व परस्परांहून वेगळ्या अर्थाने वापरीत आहोत. उदाहरणार्थ, औदुंबर या गोचरावर अर्थांतराने सजीवाचे वाचक जे पद येईल ते औदुंबराचे मिथ्य. येथे आपण वरीलपैकी चौथ्या अर्थांतराच्या सजीवाचे वाचक 'ऋषिमुनी' हे पद पत्करू.... ऋषिमुनी या सजीवाला कथेतले पात्र करून जी कथा रचली जाईल ती मिथ्यकथा.

श्रद्धेच्या संदर्भाने, आपण रचणार ती कथा खऱ्या अर्थाने मिथ्यकथा नसणार, कारण मी आणि कदाचित तुम्हीही तिच्यावर श्रद्धा ठेवली तरी बांद्यापासून चांद्यापर्यंतचा वगैरे मराठी समाज ती श्रद्धेने खरी मानणार नाही. त्यामुळे, वर लिहिलेल्या चार ओळी जशा कदाचित बालकवींच्या ओळींसारख्या वाटल्या तरी अस्सल नसून नक्कल आहेत, तशीच आपली कथा कितीही मिथ्यकथेसारखी वाटली तरी *बनीव* मिथ्यकथा असणार आहे. तरी प्राचीन काळात मिथ्यकथा कशा उपजल्या आणि रुजल्या असतील हे कळायला तिच्या रचनेने मदत व्हावी इतकाच मर्यादित उद्देश या खटपटीमागे आहे. कोलंबसाने आपली सफर कशी केली हे कळण्यासाठी, एका संशोधकाने त्याच्या नावेसारखीच नाव बांधून घेऊन त्याच्या वर्णनाच्या हवामानात त्याच्याच मार्गाने प्रवास केला होता. किंवा अश्मयुगातल्या संस्कृतीचा अभ्यासक दगडी चिपळ्यांची हत्यारे स्वतः बनवून झाड तोडून पाहतो. त्याच प्रकारचा हा उद्योग आहे.

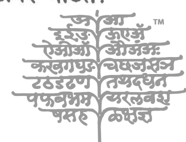
तथ्यांवरूनच मिथ्यकथा

उंबराच्या झाडावरून मिथ्यकथा रचायची म्हणजे उंबराच्या गोचर घटकांवर आणखी अर्थांतरांची कल्पना व रचना करून त्यांची गोष्टरूपात गुंफण करायची. ही अर्थांतरे अर्थातच 'ऋषी' या आद्य किंवा मूळ अर्थांतराशी जुळणारी पाहिजेत. वर चार अर्थांतरांची क्रिया-पदे त्यांच्याशी जुळणारी योजली त्याचप्रमाणे यानंतर ऋषीच्या चरित्राशी जुळणारी कर्म विशेषण क्रिया आदिकांची पदे जितक्या कुशलतेने योजता येतील तितकी ही ऋषिकथा एक प्रत्ययकारी मिथ्यकथा होईल. हे व्हायचे तर आपल्याला उंबराच्या झाडाची पुरेशी ओळख असली पाहिजे.

बालकवींच्या कवितेत ज्या उंबराचा उल्लेख आला आहे तो त्यांच्या राहत्या गावाच्या परिसरातला आहे. त्यामुळे त्यांच्या साऱ्याच वर्णनाला प्रत्यक्ष ओळखीचा भक्कम आधार आहे. प्राचीन काळातले कवी अविकृत निसर्गात जगत होते. त्यांना डोंगरा-सपाटींचे, झाडापानांचे किंवा पशुपक्ष्यांचे गुणविशेष सहज दिसत आणि मनावर ठसत. त्यांच्याइतका किंवा बालकवींच्याइतकाही निसर्ग आता आपल्याला पाहायला मिळत नाही. मी स्वतः लहानपणी उंबराचे झाड पाहिले आहे, त्याची उंबरे खाल्ली आहेत. पण त्याचे निरखण केले आहे किंवा त्याच्या काही विशेषगुणांनी मनावर प्रभाव पाडला आहे असे मला म्हणता येणार नाही. त्यामुळे माझ्या प्रत्यक्षाऐवजी वनस्पतीविदांच्या बारीक निरखणांवर विसंबून, त्यांनी नोंदलेल्या माहितीच्या म्हणजे तथ्यांच्या आधाराने अर्थांतरे करून औदुंबर मुनींची कथा रचायची आहे. पुढे खंडशः दिलेली माहिती *वनश्रीसृष्टी* (म.वि. आपटे, १९७२) आणि *गॅझेटियर ऑफ बॉम्बे स्टेट – बॉटनी* (१९५७) या ग्रंथांतून घेतली आहे.

औदुंबरमुनींची ओळख

'उंबराचे झाड सदा हिरवे, १५-१८ मीटर उंच, दीड ते अडीच मीटर घेराच्या खोडाचे असते. ते खेड्यापाड्यांत, रस्त्याच्या कडेला, नदीनाल्यांच्या काठांवर वाढते.'





अनुक्रमणिका

हे अगदीच कोरडे वर्णन झाले, नाही? उंबरावर पुरुषवाचक अर्थांतर करायचे असल्यामुळे आपण तेच थोडे वेगळे करून मांडतो.

'हा वृक्ष सदाहरित, साततळांच्या प्रासादासारखा उंच, आजानुबाहू वीराच्या कवेत न मावण्याजोगा असा, नदीतीरी पाय रोवून असतो.'

आता अर्थांतरे करण्याला अधिक अनुकूल वर्णन झाले.

यातल्या प्रत्येक घटकावर आपल्या संचितातली आणखी अर्थांतरे करता येतील. वृक्ष सदाहरित असतो. पण मुनीवर पाने कुठून आणायची? अशाच प्रचंड उंचीच्या वाहुवलीच्या पायांवरून चढत गेलेल्या वेलांची आठवण झाली म्हणजे तीही हाती येतात. आणि कोणत्याही गावची नदी ही तिथल्या लोकांच्या मुखी गंगामाई असते हे ध्यानात घेतले तर औदुंबर मुनी तपाला गंगातीरी उभे असल्याचे चित्र साकार होते. मग ऋषिमुनींच्या पारंपरिक वर्णनाचे त्याच्यावर आरोपण करायचे.

मिथ्यकथेचा बाज पुरा बांधायचा असला तर ओवीसारख्या गावरान छंदात ती सांगितली पाहिजे. जनमेजय वगैरे आरंभी आले तर बरेच. इथे त्यांना गाळून आपली कथा थोडक्यात सुरू करू.

गंगामाई संथ वाही। एके ठायीं काळ्या डोहीं
काठावरी उभा राही। ॠषी कोणी।।१।।

विशाल ज्याचा पसर। कवे ना घे महावीर।
साता तळांचें गोपुर। इतुका उंच।।२।।

धरा जाहली आधार। जळ खेळे जानूंवर
रिघतसे अभ्यंतर। वायू ज्याचे।।३।।

मस्तकावरी आकाश। देह आश्रयो तेजास
महाभूतें साह्य ज्यास। ऐसीं जालीं।।४।।

वेदवेत्ता मुनिवर। सिद्धार्थ का महावीर
तपाचरणा तत्पर। तयांपरी।।५।।

उदंड लोटला काळ। ऐहिकाची तुटली नाळ
सुखदुःखांची वाहाळ। आटली देहीं।।६।।

तें भूमीचें मार्दव। निपजवी आरव
ज्याचे शाखापल्लव। वाढले अंगी।।७।।

मुनीची असामान्यता

'उंबराची साल भुरकट करड्या रंगाची, नितळशी असते. पाने दोन्ही अंगी सफाईदार असतात. ती पावसाळ्यात गळतात, हिवाळ्यात पुन्हा येतात.'

या वर्णनात अर्थांतराच्या अनेक संधी दडलेल्या आहेत. कावेच्या किंवा राखेच्या धुळीने अंग माखलेले, त्यांच्या चोळीने केस जाऊन कातडी नितळ झालेली अशा मुनिवरांची रीतच जगावेगळी. सामान्यजन समृद्धीच्या रंगात रंगलेले असतात तेव्हा हे निष्पर्ण तरूसारखे, तर सामान्यांना काकडवणाऱ्या हिवाळ्यात पाने (पर्ण) यांना उबदार लोकरीसारखी (ऊर्णेसारखी) होतात. मुनीवर झाडापानाचे उलट अर्थांतर केले म्हणजे कथेत खऱ्या मुनीचेच चरित्र सांगितल्याचा भास पक्का करता येतो.

मग शोभे मुनिवर। वाढला का वृक्षवर
पालवीचा बहर। जयावरी।।८।।

केसांची लवही नाही। राख धूळ आंगीं लेई
वैराग्याच्या दृष्टीं पाही। दाही दिशा।।९।।

सभोवती वर्षाकाळीं। समृद्धीच्या सकाळीं
हा भासे पानगळी। झाडाऐसा।।१०।।

पामरांची मांदियळी। काकडते का हिवाळीं
पर्णे ऊर्णेचें ते वेळीं। करिती काम।।११।।

उंबरातली विभूती

'उंबर हे फळ आहे पण त्याला फूल हे पूर्वरूप नसते असा सामान्य समज आहे... फळाचा शेंडा वाटोळा, त्यात मध्यभागी भोक असते. त्यातून केंबरी जातायेताना दिसतात. उंबरे उन्हाळ्यापावसाळ्यात पिकतात.'

या तपशिलात सामान्य वनस्पतींच्या किंवा फळझाडांच्यापेक्षा काही वेगळे गुणधर्म उंबराच्या झाडाचे सांगितले आहेत. त्यांच्या योगाने उंबर या झाडालाच काही विभूतिमत्त्व लाभते. त्यातल्या विभूतीचे अर्थांतर आणि सजीवन, मिथ्य वगैरे मेंदवी क्रिया मग सुरू होतात. जर उंबराचे मिथ्य मुनी म्हणून आधीच तयार होत असेल तर या गुणधर्मांच्या अर्थांतरांची त्याला जोड देऊन मुनी हे मिथ्य अधिक गहिरे बनवता येते. 'लोकाला सावली देती। स्वतः ऊन्हात तिष्ठती। फळेही दुसऱ्यांसाठी झाडे सत्पुरुषांपरी।।' या अर्थाचे एक सरळ संस्कृत सुभाषित आहे. त्यातली कल्पना उसनी घेतली तर उंबराच्या फुलाफळांवरून




ऋषीच्या परोपकारी वृत्तीचे कथन करता येते. हे करताना फूल, फळ यांसारख्या शब्दांना भाषेत लक्षणेने प्राप्त झालेल्या अर्थांची मदतही घेता येते. त्या शब्दखेळातही अर्थांतरच होत असते. त्यातून, काही जगावेगळे काम जगासाठी करणारा अशी प्रतिमा निर्माण झालेला मिथ्यपुरुष ऋषिपदाचा आणखीच अधिकारी होतो.

मुनिवृक्षखांद्यांवरी। पाखरें जणूं कोटरीं
थारा चारा वारा पातीं। कोरतीं अंग।।१२।।

नवल वर्तलें काय। निष्टंक होतसे काय
कंदांनी भूषिला ठाय। दंशिला जो जो।।१३।।

पाषाणीं जळ झुळझुळ। फुलाविना उंवरफळ
तेवीं हे गोल रसाळ। भुकेल्या पांथां।।१४।।

'उंबराचा चीक गालगुंडावर लावतात. साल व फळे गर्भपतनावर देतात. देवीच्या मावी जाण्यासाठी पानावरील फोड दुधात व मधात खलून लावावे.'

हे सर्व उंवराचे औषधी उपयोग आहेत. औषधी उपयोग म्हणजे झाडाच्या विशेष किंवा अद्भुत मानलेल्या शक्ती. त्यांच्यामुळे झाडाविषयी कुतूहल आणि आदर, त्यांच्या योगानेच उंबरावर मिथ्य करण्याची इच्छा तरी होणार. मिथ्यरूप मुनिवर औदुंबरांच्या ठायी असलेल्या, अभाग्यांची पीडा निवारण करण्याच्या शक्तीचे यावरून भक्तिपूर्ण वर्णन करता येते.

अंगीं उमटली पुळी। शीतळाक्षत शीतळी
गुर्विणीगर्भ संभाळी। त्वचा, फळ।।१४।।

किंबहुना त्या देहीं। व्रण पडतां नखांहीं
द्रव पाझरुनी येई। औषधी होत।।१५।।

शब्द-व्युत्पत्तींचा खेळ

उंबराच्या वस्तुसंबंधित माहितीवरून कथेची रचना इथवर केली. त्याचे उंबर हे मराठी, उदुम्बर हे संस्कृत इत्यादी नावेही तशी वर्णनाची किंवा माहितीची म्हणता येतील. त्यांच्यावर ध्वनी व अर्थांचे खेळ करूनही मिथ्याला सार्थता आणि कथेला सत्यता नाहीतरी साहित्यता मिळवून देता येईल. उम्बर (उम्पर्) याचा तमिळ अर्थ 'वरची जागा' असा आहे. डहाळी आणि देठाच्या *मधे* न लागता, खोड*वर* किंवा खांदी*वर* उंचा*वर* लागणारे फळ पाहून असे नाव सार्थ वाटावे. तमिळ उम्बर् ला स्वर्गलोक असाही अर्थ मिळाला हे भाषेच्या स्वभावाला धरूनच झाले.

इथे आपल्याला सहजपणे दाराचा 'उंबरा' आठवेल. जाड बुंध्यामुळे उंबराच्या फळ्या व कड्या दारे-चौकटींसाठी वापरतात. त्यावरून चौकटीच्या भुईलगतच्या आडव्या लाकडाला हे नाव मिळाले असेल अशी कल्पना करतात. वास्तविक, दाराच्या चौकटीला खरी, न टाळण्याजोगी गरज *वरच्या* आडव्या पट्टीची असते. त्यामुळे उंबरा हे वरच्या पट्टीचे मूळचे नाव असले पाहिजे. संस्कृतातले नाव खरे 'उदुम्बर' आहे त्यात उत् हा उपसर्ग लावून *वरचा* या अर्थाची द्विरुक्ती केली आहे.

हे शब्दपुराण लावण्याचे कारण असे की, प्राचीन साहित्यात शब्दांच्या ध्वनींवरून कल्पक अर्थांतरे विपुल प्रमाणावर केलेली आहेत, त्यांचे उदाहरण आपल्याला अनुसरता येईल. उंबर चे उदुम्बर हा उद्भ्रंश म्हणता येईल. उद्भ्रंश म्हणजे लोकभाषेतल्या शब्दाला केवळ ध्वनीच्या संदर्भात संस्कृत वाटण्यासारखे दिलेले रूप. त्याचा अर्थ वेगळ्या व्युत्पत्तीने बदलूनही दाखवता येतो. ऐतरेय ब्राह्मण या प्राचीन गद्यग्रंथात तसेच बृहत्संहिता या पद्यमय माहितीग्रंथात उदुम्बर हेच नाव आहे. त्यावरून 'औदुम्बर' म्हणजे 'उदुम्बराचे किंवा उंबराचे' हा अर्थ आहे. ऐतरेय ब्राह्मणात औदुम्बरी म्हणजे उंबराची फांदी. गंमत म्हणजे 'उंबराचा' या अर्थाचा औदुंवर शब्द त्याच्या भारदस्तपणामुळे, मराठीत उंबर या अर्थीच पर्यायी शब्द म्हणून पंडितांनी प्रचलित केला. त्याला 'स्वर्गलोकीचा' वृक्ष असे म्हणता येईल.

तपसाधनेच्या अंती। आत्मा पावे ब्रह्मस्थिती
मुनिदेहाची गती। काष्ठवत् झाली ।।१६।।

मग म्हणे प्रजापती। मुक्ती देऊं तुजप्रती
मुनी सांगे निजमती। देह हो वृक्ष ।।१७।।

म्हणोनी तो मुनिवर। जाहलासे तरुवर
स्वर्लोकींचा म्हणुन। औदुंबर नांव।।१८।।

मिथ्यसाहित्याचा मागोवा

येथे ओव्यांची अठरा ही पवित्र संख्या पूर्ण झाल्यामुळे, मिथ्यावरून साहित्य रचण्याचा हा प्रयोग पुरा करू. आपण रचलेले हे काव्य या साऱ्या विवेचनाविना एकसंधपणे वाचले तर ते उंबराच्या झाडावर रचले आहे अशी शंका बहुधा येऊ नये. कारण या साच्याला किंवा घाटाला धरून गवताऐशी उदंड रचना संस्कृतात आणि मराठीत झालेली आहे आणि तिच्यापैकी बहुतांशावर, त्यात सत्यांश असल्याची श्रद्धा लोकांनी पिढ्यान्





अनुक्रमणिका

पिढ्या वाळगलेली आहे. मराठी जनतेचे एक मोठे श्रद्धास्थान औदुंबर या नावाशी निगडित आहे. त्याचा विचार या संदर्भात आता करायचा आहे. त्यावरून या बनीव मिथ्यरचनेच्या उलट मार्गाने जाऊन प्राचीन मिथ्यसाहित्याचा आशय पाहता येईल.

महाराष्ट्रात कृष्णाकाठी औदुंवर या नावाचे तीर्थक्षेत्र आहे. 'लहानमोठे अनेक औदुंवर या क्षेत्राचे नाव सार्थ करतात' असे महादेवशास्त्री जोशी यांनी म्हटले आहे. (*तीर्थरूप महाराष्ट्र - भाग १*, कॉन्टिनेन्टल, १९७५; पृ. ५४). उंबराच्या तळी दत्ताचा वास असतो अशी धारणा आहे. म्हणून हे क्षेत्र दत्तउपासक नरसिंह सरस्वतींच्या नावाशी जोडलेले असले तरी नजीकच्या 'नरसोबाची वाडी'प्रमाणे दत्ताचेच स्थान आहे. वाडीचे दत्तमंदिर म्हणजे 'एक लहानशी ओवरी अन् तिच्यामागे सामान्यसे औदुंबराचे झाड' (पृ. ४०).

*भारतीय संस्कृतिकोशा*नुसार, दत्त किंवा 'दत्तात्रेय अवताराची प्राचीनता इसवी सनाच्या मागे जाऊ शकत नाही' (खंड ४, पृ. २७९). दत्तात्रेयाला महानुभाव पंथाचे आदिकारण मानलेले आहे. त्या पंथातल्या रवळोबास यांच्या *सह्याद्रिवर्णन* (पुणे विद्यापीठ, १९६४) या १४व्या शतकातल्या काव्यात 'तो हा पैं करुणाकरु : जीवां दानदाता उदारू : अनार्जित दे चमतिकारु : म्हणौनि दत्त बोलिजे ।१४८।' (जीवांना जो उदार दाता आहे, न मागताच चमत्कार देतो तो दत्त) असे दत्त या नावाचे स्पष्टीकरण केले आहे. यात दत्त या शब्दावरच्या दुहेरी अर्थांतराने देवाचे वर्णन केले आहे. दत्त म्हणजे देणारा; आणि देतो काय, याचे उत्तर कवीने आपल्या मनाने 'चमत्कार' असे ठरवले; त्याला कवीच्या कल्पनेशिवाय दुसरा आधार नाही. दत्त या शब्दावर निराळेही अर्थांतर होऊ शकते. याच मराठी ओवीवरची संस्कृत टीप दत्त नावाची फोड देते की, 'अत्रेः अपत्यं पुमान् स दत्तात्रयः। त्रयाणां देवानां दत्तः इति दत्तात्रयः।' (अत्रीचा मुलगा तो दत्तात्रय. देवत्रयांनी दिला म्हणून दत्तात्रय). यात एकदा आत्रय तर एकदा त्रय हे दत्तात्रयमधले स्वतंत्र पद धरून त्याच्यावर अर्थ आरोपित केला आहे.

*संस्कृतिकोशा*नुसार, अत्रि व अनसूया या जोडप्याला दत्त, तुर्वास, सोम ही मुले झाली, ती तीन मिळूनच त्रैमूर्ती दत्तात्रय निर्माण झाला असे मानतात. *सह्याद्रिवर्णना*नुसार, तो 'अत्रीवंश-आनंद-कुळैवा, अनुसयागर्भगगनीं उदैला चंद्र' आहे. याची टीप सांगते की, अनुसया ही अनुशय्या किंवा अनुसैया आहे. एकंदरीने दत्तात्रय किंवा दत्तात्रेय हा अत्रि ऋषींचा मुलगा हे सर्वमान्य आहे.

अत्रि हे सप्तर्षींपैकी एका ऋषीचे नाव ऋग्वेदातही आले आहे. चाळीस वेळा. सवंध पाचवे मंडल अत्रीच्या घराण्याने रचले म्हणतात. सायणभाष्यानुसार, अत्रि कधी पिता आहे, कुठे अन्नभक्षक (अग्नि) किंवा शत्रुभक्षक आहे, मुख्यतः अश्विनांचा मित्र आहे. अश्विनांनी त्याला एका पेटीतून सोडवले अशी कथा आहे. (ते सवंध सूक्त बाळबाळंतिणीची सुटका सुखरूप व्हावी यासाठी केलेल्या प्रार्थनेचे आहे). थोडक्यात, अत्रि या नावाला फार प्राचीन काळापासून प्रतिष्ठा लाभलेली आहे. महाराष्ट्रातले एक थोर विद्वान, बहुधा म.म. पोतदार, यांनी म्हटले होते की, 'अत्रि हे माझे गोत्र आहे आणि त्रिगुणातीत भाव हे माझे सूत्र आहे.' अत्रि या नावाला कसा गंभीर अर्थ देता येतो याची कल्पना यावरून येते.

या गंभीर अर्थाला आधार आहे तो केवळ अत्रि शब्दाची दोन एकाक्षरी पदांमध्ये फोड करण्याचा. सायणभाष्यातल्या 'भक्षक' या अर्थाला 'अद्' धातूवरून, 'अत्ति म्हणजे खातो' या अर्थाचा आधार आहे. व्युत्पत्तीने किंवा शब्दांची पदे पाडून अर्थ काढण्याची संस्कृत पंडितांची ही रीत थोडी बाजूला ठेवूया. दक्षिणी धरून सर्व विद्यमान भाषांच्या प्राचीन बोलींमधले शब्द उद्भ्रंशाने संस्कृतात वेदांमध्येही आले आहेत. या मानीवाच्या अनुरोधाने शोध घेऊ. अत्रि ला जवळच्या ध्वनींचे तमिळादी भाषांमधले काही शब्द असे आहेत : अत्तन् - बाप, वडीलधारे (अत्तै - आत्या); अदुक्कु - तोंडात कोंबणे, सायणभाष्याला हे शब्दार्थ समांतर आहेत.

अत्रि ला याहून जवळचा दक्षिणी शब्द अत्ति आहे आणि त्याचा अर्थ उंबर, उदुम्बर, औदुम्बर असा आहे. अत्रि ऋषी आणि उंबराचे झाड यांचा घनिष्ट सवंध आहे इतके तरी आपण यावरून म्हणू शकतो. हदग्याच्या झाडाला अगस्ती मुनीचे नावच आहे, तसाच हा संबंध असला पाहिजे. उंबरवासी दत्तात्रयाला अत्रीचा पुत्र मानले आहे यावरून असे म्हणता येते. उदुम्बर औदुंबर हे त्याचमुळे मराठीत समानार्थक झाले.

अत्ति या उंबराच्या नावाशी निगडित अशा दुसऱ्या शब्दावरून या झाडाच्या गुणधर्मांचाही बोध होतो. तमिळ 'अतै - फुगणे, सुजणे' याचा संबंध उंबरफळाच्या फुगीरपणाशी भावतो. 'ऊदु' चा तोच अर्थ असल्यामुळे उदुम्बर या नावाचीही तशीच संगती लागते.





'अन्तु' – करड्या पंखांचा किडा (धानात, धान्यात सापडणारा)'. शेतीच्या आधीच्या, फळे गोळा करणाऱ्या समाजाला उंबरातल्या किड्यांची ओळख आधीची असणार, त्यामुळे 'अन्तु'चाही संबंध अत्ति शी जवळचा दिसतो. उंबराच्या सालीला औषधी गुण आहेत. तिच्यासाठी खास शब्द कोशात नाही. मात्र अत्ति सारख्याच असलेल्या अत्तु शब्दाला 'कदंबाची साल' असा अर्थ आहे. तीही साल औषधी आहे त्यामुळे उंबराच्या इतके सारखे नाव तिला मिळाले असावे.

उंबर या अर्थाचे शब्द अत्रि या ऋषिनामापेक्षा निश्चितच अधिक प्राचीन आहेत. पण अत्रि चा उदुंबराशी संबंध जोडण्याइतके पावित्र्य उंबराला वेदांच्या प्राचीन काळात मिळाले होते का? या प्रश्नाचे उत्तर 'होय' असे खात्रीने देता येते. खुद्द ऋग्वेदात उंबराचा उल्लेख नाही, तरी अथर्ववेदात आहे. त्यातल्या १९.३१.१ या सूक्तात 'औदुम्बर मणि' ही देवता मानून तिची प्रार्थना केली आहे. 'हा मणी धारण करणाऱ्या मला द्विपाद-चतुष्पाद धन, विविध अन्ने आणि रस यांचा लाभ होवो' अशा स्वरूपाची ही प्रार्थना आहे. वेदसाहित्याचा भाग मानलेल्या आणि यज्ञविधींची स्पष्टीकरणे देणाऱ्या ब्राह्मणग्रंथांपैकी ऐतरेय ब्राह्मणात पुढील उल्लेख आहेत :

"आता उंबरफांदीला शिवतात. '*अन्नरसरूपिणीला* शिवतो' म्हणतात. कारण उंबर *अन्न-रस-रूप* आहे. झाले काय, की एकदा देवांनी *अन्नपाण्याची* वाटणी केली (त्याचे अंश भूमीवर पडले) त्यातून उंबर उपजला; त्यामुळे वर्षांतून तीनदा फळतो. त्यामुळे उंबरफांदीला शिवतात तेव्हा *अन्नपाण्यालाच* शिवतात. (२४.५.२४) मग यजमानाला उंबराच्या डहाळीखाली अभिषेक करतो. 'ह्या धारा अति पवित्र, *सर्व व्याधींवर औषधी* आहेत. त्या राष्ट्राला वाढवणाऱ्या पोसणाऱ्या अमर करणाऱ्या आहेत. ज्या धारांनी प्रजापतीने इंद्र, सोम, वरुण, यम, मनु यांना राज-अभिषेक केला त्यांनीच मी तुला अभिषेक करीत आहे; तू राजांचा अधिराजा हो.' " (३७.३.७)

"आता उंबरफांदीवर चढून बसतो. उंबर अन्नपानादिरूप आहे म्हणून *अन्नपानावर*च चढून बसतो. फांदीवर बसून भूमीवर पाय ठेवणे म्हणजे चढून बसणे. मंत्र - 'स्वर्गपृथ्वीवर, प्राण-अपानावर, दिवसरात्रींवर, अन्नपानांवर, ब्रह्म-क्षत्रांवर, तिन्ही लोकांवर मी प्रतिष्ठितो.' " (३७.५.९)

या अवतरणांमधून उंबराचे प्राचीन पावित्र्य स्पष्ट होते. इतकेच नाही तर ते पावित्र्य त्याला मिळण्यामागची भौतिक कारणेही विशद होतात. उंबर, वड, पिंपळ ही सगळी झाडे गोलट्या फळांची (फायकस) म्हणून वनस्पतींच्या एकाच गोत्रात वनस्पतिविदांनी घातली आहेत. पण वडापिंपळांची फळे माणसे खात नाहीत; उंबराची फळे मात्र गुलाबी रंगाची, गोड्‌स आणि काहीशी रसदार असल्यामुळे माणसे खातात.

ही तिन्ही झाडे खास भारतातली आणि वेदकाळापासून यूप, यज्ञपात्रे, रथ, अवजारे इत्यादींसाठी आणि समिधांसाठीही उपयुक्त व पवित्र मानण्यात आली आहेत. उंबराचे गुणवर्णन मात्र मुख्यतः अन्नपानादि रस आणि औषधी गुणांच्या संदर्भात केलेले दिसते. उपयोगातूनच पुढे आदराची आणि पावित्र्याची भावना आली. देवीसारख्या भयानक रोगावर उपयोगी असलेल्या झाडाबद्दल उपकाराची भावना सहजच वाढीस लागली.

कार्यकारणे, मिथ्यकथा आणि माहित्य

आपल्या वनीव मिथ्यकथेत गोपुरप्राय ऋषीच्या अद्‌भुत सिद्धींमध्ये, याच गुणांचा अंतर्भाव आडवळणाने केलेला आहे. तो करताना ऋषी-मिथ्य आणि गोचर-उंबर यांच्यातल्या एकातून दुसऱ्यावर नकळत उड्या मारलेल्या आहेत. उंबराचे कंद ऋषीच्या अंगातून पाखरांच्या टोचीमुळे निघाले अशी धमाल सरमिसळ केली आहे. तशी आपल्या संचितातल्या पुराणकथांमध्ये विपुलपणे आढळते. त्यामुळेच त्यांच्या शब्दरूपांतली विधाने खरी मानता येत नाहीत. मिथ्यकथांना खोट्या किंवा लबाडीच्या कथा मानण्यामागे हे कारण असते. शब्दरूपांच्या बुडाचे मिथ्य कळवून घेतले तर ही सरमिसळ अर्थांतरांची आहे आणि अर्थांतरांना तथ्यांचा कमीजास्त आधार आहे हे ध्यानात येते. तथ्यांच्या मागचे सत्य शोधण्याचा एक भाग कार्यकारणांचा शोध हा असतो. मिथ्यसाधक अर्थांतरांमध्ये हा कार्यकारणभाव सत्य असेलच अशी खात्री बाळगता येत नाही. उंबराच्या पानावरच्या फोडांमध्ये देवीच्या मावी बऱ्या करण्याचा औषधी गुण सापडला हे तथ्य असेल. देवीचे फोड आणि पानावरचे फोड सारख्या प्रकारचे 'वाटल्यामुळे' त्यांत हे गुण पाहिले असतील तर तो कार्यकारणभाव सत्य नसतो. अशा प्रकारचे सहभावी वैद्यक सगळ्या प्राचीन समाजांत चालत आलेले आहे. विज्ञानावर आधारलेले आधुनिक वैद्यक गोचर तथ्ये आणि सहभावी मानीवे एवढ्यावर विसंबत नाही.

तथ्यांचा मोठा संग्रह झाला तर तो माहिती या सदरात पडेल. ती माहिती आपले कळित वाढवते. सत्याचा अपलाप

न करता आनंददायक रूपात भाषेच्या वाहनाने ती मांडली गेली तर ते माहित्य होते. साहित्य व मिथ्य यांत असतात तशी अर्थांतरे माहित्यातही येऊ शकतात. त्यामुळेच कळवणुकीचे हे तिन्ही प्रकार एकमेकांत गुंतलेले आहेत. पुढल्या व्याख्यानात आपण माहित्याचा अधिक विचार करणार आहोत.

३

पहिल्या व्याख्यानाच्या आरंभी मिथ्य आणि माहित्य यांच्या जुजबी व्याख्या केल्या होत्या. साहित्य मिथ्य माहित्य ही तिन्ही एकमेकांत गुंतली आहेत असेही म्हटले होते. व्याख्येवरून अर्थव्याप्ती ठरवायला गेलो तर हे विधान गोंधळात टाकणारे वाटेल. साहित्य आणि मिथ्य यांच्या अनुषंगाने जी दोन व्याख्याने कालपरवा झाली त्यांतून या व्याख्यातांची (व्याख्येत साकळलेल्या आशयांची) गुंतागुंत उघड झाली असेल अशी मी आशा करतो.

आज माहित्य च्या व्याख्याताचे विवेचन ऐकताना हे परस्परसंबंध ध्यानात घ्यावेत. त्यातला मुख्य मुद्दा हा की, माहित्य हे साहित्यच असणार. माहित्य या संज्ञेने माहित्य आणि साहित्य यांच्यात गुणांची तुलना करायची नसून स्वरूपांची वेगळीक दाखवायची आहे. गद्य आणि काव्य हे वेगवेगळे साहित्यप्रकार मानलेले आहेत, तरी गद्यकाव्य, काव्यगद्य असे शब्द आपण वापरतो किंवा 'नेहरूंच्या गद्य लिखाणात काव्य आहे' अशासारखी विधाने करतो. तसेच 'साहित्यात माहित्य' किंवा 'येथे माहित्य साहित्य बनले आहे' असले वाक्प्रयोग त्यांचे आंतरिक संबंध दाखवतात.

माहित्य आणि अर्थांतर

शब्द हे चिन्ह आहे आणि चिन्ह हे चित्र म्हणजे लहानच असल्यामुळे सगळा अर्थ किंवा आशय सामावू शकत नाही. तर्ककठोर विवेचनातसुद्धा याचमुळे अर्थांतरांची गरज पडते. आणि ज्ञानेश्वरांसारखे तत्त्वज्ञ साहित्यकार दृष्टान्तांच्या मदतीने अज्ञाताला निरनिराळ्या अंगांनी भिडून ज्ञाताच्या कक्षेत आणू पाहतात. त्या दृष्टान्तांच्या मागे प्रामुख्याने गोचर विश्वाची माहिती असते. घर, शेती, कुटुंब यांसारख्या संहतींमधल्या घटना विविध संदर्भांत अर्थांतराला घेतलेल्या असतात. त्यामुळेच '*ज्ञानेश्वरी*तील घर, शेती, कुटुंब' यांसारख्या विषयांवर संकलनात्मक निबंध लिहिले जाऊ शकतात. ज्ञानेश्वरांच्या थोड्या खालच्या पातळीवर बहिणाबाई असेच एखाद्या गोचराचे वर्णन करतात :

अरे खोप्यामधी खोपा सुगरणीचा चांगला
देखा पिलासाठी तिनं झोका झाडाले टांगला
खोपा इनला इनला जसा गिलक्याचा कोसा

या वर्णनावरोवर 'पाखराची कारागिरी जरा देख रे मानसा' असा आधारासाठी विचारही मांडला आहे. 'तिची उलूशीच चोच, तेच दात तेच ओठ', तर तिच्या तुलनेत मानसाला 'दोन हात दहा बोटं' आहेत ही तथ्ये देवानं माणसाला मोठी देणगी दिल्याचे सांगतात. या सगळ्या माहित्यात काव्य आहेच.

सुगरीन सुगरीन अशी माझी रे चतुर
तिले जल्माचा संगाती मिये गन्यागंप्या नर

या ओवीत आणि आधीही असे गृहीत धरलेलं आहे की, हा खोपा, मादी सुगरीण इनीत असते आणि तिचा नर मात्र गन्यागंप्या असतो. फक्त उलूशा चोचीच्या कारागिरीची भलावण करायची असते तेव्हा खोपा कोण करते याला महत्त्व नाही. पण चतुर नार आणि गन्यागंप्या नर यांची तुलना करायची असली तर मात्र त्या गृहीताची चौकशी करावी लागेल. सामान्यत: पिलाची आणि घरकुलाची काळजी नार किंवा मादी वाहते त्यामुळे ही चौकशी पूर्वी झाली नव्हती. पण भारतीय पक्षीरसिकांचे अग्रणी सलीम अली यांनी बारीक निरखणे करून दाखवून दिले की, सुगरिनीचा खोपा तो गन्यागंप्या नरच इनीत असतो आणि त्याची चतुर नार त्याचं इनकाम फक्त पासनापास करीत असते.

हे तथ्य कवितेत आले नाही म्हणून तिच्या साहित्यगुणांत काही उणे पडले नाही. सुगरणींच्या समाजात नर चतुर आहे का नार याला मानवसमाजाच्या लेखी फार महत्त्व नाही. तिची एक चोच आणि मानसाची दोन हात दहा बोटं यांच्यावरून बोध घ्यायला सांगितला, तसा मानवी स्त्रीपुरुषांचा कमीअधिक-पणाही सुगरिणीवरून दाखवला नाही. त्यामुळे सुगरण पक्षाच्या प्राणिशास्त्रीय माहितीला धरून ही ओवी झाली नाही इतकेच म्हणता येईल. पण जर, उदाहरणार्थ, नर सुगरण हा पुरुष आणि नार सुगरण ही प्रकृती असे अर्थांतर या गोचराचे केले असते तर ते 'यथातथ्य' (म्हणजे नेमके किंवा तथ्याला धरून) झाले नसते.





सापाचे मिथ्यसाहित्य आणि माहित्य

अर्थांतरांनीच मिथ्यांची आणि मिथ्यसाहित्याची निर्मिती झाली हे आपण पाहिले. तथ्यांचे कार्यकारणभावांसारखे संबंध नुसत्या वाटण्यावरून ठरवीत राहिल्यामुळे मिथ्यांनी सत्याच्या दिशेने फार प्रगती झाली नाही. मिथ्यसाहित्याच्या साहित्यगुणांमुळे मात्र त्यांच्या शब्दरूपांना तथ्यांचे पद मिळाले आणि समाज त्यांच्यावर विश्वास ठेवीत आला. खोप्याच्या कवितेत अर्थांतराचा किंवा मिथ्यरचनेचा अभाव आहे. पण बहिणाबाईंच्या इतर काही गाण्यांत मिथ्यकथांची चाहूल आहे. त्यांतल्या एकदोन कवितांना आचार्य अत्रे यांनी 'दंतकथांवर आधारलेल्या' म्हटले आहे. त्यांतल्या साप या, मिथ्यकथांचा प्राचीन विषय झालेल्या प्राण्याच्या संदर्भाने आलेले उल्लेख पाहू :

गेला वाकडा तिकडा दूर सगर दिसला
जसा शेताच्या मधून साप सर्पटत गेला (पृ. १०९)

औदुंबराच्या कवितेत पायवाट अडवीतिडवी पडल्याचे सरळ विधान आहे. तशाच गोचरावर या स्फुट ओवीत सापाचे अर्थांतर केले आहे; त्याला सापाच्या नागमोडी चालीच्या तथ्याचा आधार आहे.

'काय घडे आवगत' या कवितेत वास्तव घटिताचे वर्णन आहे. झाडाखाली ठेवलेल्या हाऱ्यात तानका सोपान झोपलेला ठेवून बहिणाई कामाला गेलेल्या. नंतर त्यांना दिसलं,

फना उभारत नाग व्हता त्याच्यामधी दंग
हारा उपडा पाडूनी तान्हा खेये नागासंगं
आता वाजव वाजव बालकिस्ना तुझा पोवा
सांग सांग नागोबाले माझा आयक रे धावा
तेवढ्यात नाल्याकडे ढोरक्याचा पोवा वाजे
त्याच्या सुराच्या रोखाने नाग गेला वजेवजे (पृ. ८३)

या ओळींमध्ये नोंदलेली बहिणाईंची 'वाटणी' संपूर्ण सत्य आहेत यात शंका नाही. बालकिस्नाचा त्यांनी धावा केला त्याच्या मुळाशी पुराणकथेतल्या बाळकृष्णावरची श्रद्धा होती. पावा वाजवणारा किस्ना, कालिया नागाला मारणारा कृष्ण, भक्ताचा धावा ऐकणारा श्रीकृष्ण या तिघांची सरमिसळ झाली आहे. त्यांच्यावरची श्रद्धा आणि पाव्याच्या आवाजाला नाग प्रतिसाद देतो ही समजूत यांचीही सरमिसळ झाली आहे. ढोरक्याचा पावा नाल्याकडे वाजणे ही तशी सहज घडण्यासारखी गोष्ट होती. तरी पावा ढोरक्याचा होता आणि किस्नाही एक ढोरक्याच होता. यात आईच्या श्रद्धेने धाव्याला पावणारा योगायोग पहिला. पावा वाजला आणि पोरापासून नागोबा लांब गेला याचाही कार्यकारणसंबंध जुळला. शास्त्रीय निरखणांनुसार, मात्र, सापाला ऐकू येत नसल्यामुळे, असा कार्यकारणसंबंध प्रत्यक्षात आढळत नाही.

जयरामबोवांवरच्या कवितेत, स्थानिक आख्यायिकेचे कथानक आहे. पाणी पिणाऱ्या मुंज्याकडे सरपटत चाललेल्या सापावर जयरामबुवांनी पाय दिला. नंतर, हीराबाबू मांत्रिक जयरामबोवांचे पान उतरवण्यासाठी आले तर बोवा मरून गेले असल्यामुळे उताराचा मंत्र मांत्रिकावरच उलटला.

साप चेंदता चेंदता साप उलटला
आन मुंज्याच्या वाटचा बोवाले डसला
गेला जयरामबोवा मरी उपेग काय रे
काय चालीन मंतर सापाला उतारे
अरे, उलटला मंतर हीराबाबू वऱ्हे
गेलं चढीसनी ईख सोताज लहरे (पृ. ७३)

हा सर्व प्रसंग असाच घडला ही गावाची श्रद्धा होती. बोवा आणि मांत्रिक यांचे मृत्यू खरोखरीच साप चावण्याने झालेही असतील. त्यामुळे या कथेला तथ्यकथा म्हणावे लागेल. तरीही 'पान लागणे' यातला आधिदैविक भाग, 'मंत्राने पान उतरणे' आणि 'पान लागून मेलेल्या माणसावर योजलेला मंत्र उलटणे' या पूर्वापारच्या केवळ समजुती आहेत. सर्पविषावरचे औषध काढण्याची पूर्वतयारी म्हणून मुंबईच्या हाफकिन इंस्टिट्यूटने त्यांची शास्त्रशुद्ध तलाशी केली होती आणि मांत्रिक उपचार लागू पडत नाहीत, असा निष्कर्ष काढला होता.

उंबरातल्या केंबरी

आपण उंबराच्या झाडाच्या माहितीवरून मिथ्यकथा रचण्याचा प्रयोग केला. त्या रचनेत उंबरफळांच्या एका खास विशेषाचे काहीच अर्थांतर केले नाही. 'फळाचा शेंडा वाटोळा, त्यात मध्यभागी भोक असते. त्यातून केंबरी जातायेताना दिसतात.' या विशेषाचे गद्य अर्थांतर, तरल कल्पनाशक्तीचे वरदान लाभलेल्या वि.स. खांडेकरांनी 'उंबरातले किडे' या त्यांच्या लघुनिबंधात केले होते. अर्थांतराच्याच दुसऱ्या शब्दात सांगायचे तर, त्यात हे किडे 'कूपमंडूक' वृत्तीचे प्रतीक मानलेले होते. वास्तवात हे किडे किंवा या केंबरी उंबराच्या जीवनात महत्त्वाची

कामगिरी वजावीत असतात. उंबराच्या 'अस्तरातून उगवलेल्या बारीकबारीक गुठळ्या फुलांच्याच असतात... त्यांतल्या बी तयार होण्याच्या जागेत केंबरी अंडी घालतात... एका फळातून दुसऱ्यात पराग नेतात.' म्हणजे ते किडे उंबराचा वंश वाढवण्यासाठी स्वतःला फळाच्या अंधारीत कोंडून घेतात आणि अधूनमधून बाहेरही पडत असतात. हे तथ्य माहीत झाले तर तेच काम करीत उघड्यावर विहरणाऱ्या फुलपाखरांपेक्षा उंबरातले किडे अधिक त्यागी आहेत असे म्हणावे लागेल आणि त्यांच्यावरचे अर्थांतर काही वेगळेच होईल. जाता जाता सहज सांगतो की, फुलपाखराला बंगालीत 'प्रजापती' म्हणतात, आणि आकाशातल्या मृग नावाच्या नक्षत्राला वेदकालापासून प्रजापती म्हणत आले आहेत. ते नक्षत्र आकाशात पाहिलेत तर त्याच्या ताऱ्यांच्या ठिपक्यांनी झालेला आकार आपल्याला फुलपाखराचा वाटेल. मिथ्य, गोचर आणि तथ्यवाचक शब्दचिन्ह यांचा असा संबंध आहे.

उंबरातले किडे फुले फळवतात, पण फळे पिकवते काण? कालिदासाच्या माहितीनुसार 'शीवो वातः', गार वारा! दूतमेघाला यक्ष सांगतो, 'तुझ्या झरण्याने धरणीने उसासलेल्या वासाने रम्य झालेला... जंगली उंबरांना पिकवणारा, गार वारा खालच्या अंगाने येऊन तुला सुगंधवील.' (१.४२) उंबरे पावसाळ्यातही पिकतात याच्या अनुरोधाने गार वारा हा एकच कारक येथे मानलेला आहे. आणखी कोणी उंबरे पिकवण्याचे श्रेय ढगांच्या सावलीला किंवा पावसालासुद्धा देऊ शकेल. हवामानाच्या या सर्वच घटकांचा फळे पिकवण्यात वाटा असतो हे 'पावसाळा' या समावेशक माहितीपर शब्दाने सूचित होते.

मस्तकाची महती

साहित्य मिथ्य माहित्य या सर्वांचे असे समावेशक कारक कोणते? बहिणाईच्या एका 'म्हणी'त ते नेमके सांगितले आहे. कवितेच्या शेवटच्या ओळीत तिचा कळस साधावा तशी त्यांच्या शेवटच्या पानावर ही म्हण कळणूक-कळवणुकींच्या संबंधी सारा सारांश सांगून जाते.

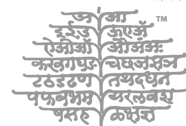
मस्तकातलं पुस्तकात गेलं
पुस्तकातलं मस्तकात आलं (पृ. १४०)

या म्हणीत माणसाच्या जाणिवेचे स्थान मस्तकात आहे हे ठामपणे सांगितले आहे. पुस्तकातले कळितही मस्तकातून आलेले असते. दुसऱ्या एका ठिकाणी त्यांनी म्हटले आहे, 'अरे होतो छापीसनी कोरा कागद शहाना'. कागद हे केवळ वाहन असते. त्याच्यावर काही चिन्हे उमटतात. त्या चिन्हांतले कळित मेंदूला ग्रहण करता येते. कागदावर चिन्हावळ छापावी तशी मेंदूच्या अब्जावधी कोशांमध्ये माहिती रोपली जाते. कागदावरच्या चिन्हांतून भावना, विकार हेही व्यक्त झालेले असतात. तसेच, विचार आणि तर्क वगैरे बुद्धीच्या मानलेल्या गोष्टींप्रमाणे, विकार, श्रद्धा, भावना इत्यादी मनाच्या मानलेल्या गोष्टीही, मेंदूतच म्हणजे मस्तकातच उदय पावतात, वास करतात आणि माणसाच्या जीवनभर चालू असतात. शेकडा शंभरातला एक माणूस चिमणराव 'माझ्या सुपीक डोक्यातून कल्पना निघाली' एवढे सांगून लगेच 'मला डोके एकच आहे' असे सांगतो. शेकडा शंभर माणसांचे विचारविकारांचे वाटण्या-कळण्याचे इंद्रिय एकटे एकच आहे – मस्तकातला मेंदू.

साहित्य एका मस्तकात किंवा मेंदूत उद्भवते. दुसऱ्या मस्तकाला किंवा मेंदूला ते कळण्यासाठी ध्वनीने, किंवा, लिपीचा शोध मानवाला लागल्यापासून, लेखी चिन्हांनी घन वस्तूवर व्यक्त होते. गेल्या चारपाचशे वर्षांपासून ते छापील कागदावर उमटलेले असते. या उमटीत सर्व प्रकारचे विचारविकार आढळतात हे जगजाहीर आहे. कवितेसारख्या थोड्या पसराच्या साहित्यात जर ते सारे दिसले तर, एक प्रकारे, ती रचणाऱ्या मेंदूत जवळजवळ एकाच वेळी किती वाटणी विचार चिकित्सा चालू असतात याची कल्पना येते. वालकवींच्या 'बालविहग' (अष्टदिशांचा गोफ) या कवितेतल्या वेचक ओळी या दृष्टीने पाहू :

बालविहग आनंद मूर्तिमान् झुलतो गगनांत
..कालहि वाटे विस्मित चित्तें स्तब्ध उभा ठेला
..नांवहि हे तव ठाउक नाहीं मज गोजिरवाण्या!
..चित्त वाटतें तरल तुझ्यापरि खगबाळा व्हावें
..काव्यदेवता अंतरली मज गरिबाला आज;
..पंख तुटुनिया विव्हल पडलों मी धरणीवरतीं
..तुजला बघतां भरभर उडतां कविता आठवली. (पृ. २८)

फुलराणीच्या कवितेतून तिची कथा आपण वेचक ओळींनी अलग केली, तसाच कवीच्या मस्तकातील मेंदवी लहरींचा जणू आलेख या ओळींनी इथे काढला आहे. भरभर उडणाऱ्या एका पक्ष्याला पाहून, मूर्तिमान आनंदापासून विव्हलतेपर्यंतच्या भावना उद्भवतात आणि भावनांची सरमिसळ होऊनही 'कविता





आठवली' म्हणजे, भाषेने आत्माविष्कार घडला. दुःखद भावनांतून जात असतानाच हे घडले नव्हते हे खरे, पण आठवांची साठवण, त्यांच्यावर प्रक्रिया आणि परिणामी शब्दांतून आशय व्यक्त होणे या सर्व क्रिया मस्तकातच झालेल्या आहेत.

कुतूहल आणि भावभावना

बालविहगाला पाहून 'नांवहि रे तव ठाउक नाहीं मज गोजिरवाण्या' हे जे वाटले त्यालाही या संदर्भात खूप अर्थ आहे. स्वतःच्या मनोवृत्ती उल्हसित असताना व नसतानाही विश्वाला कळवून किंवा जाणून घेण्याची आस मनात जागीच असते. मेंदूच्या अनेकविध कार्यांचा तो एक भाग आहे. याच्या पुढची पायरी म्हणजे भावविकारांचे दर्शन कवितेतून घडत असतानाच 'हे असे कां, कसे?' या प्रश्नाचे उत्तर मिळत नाही म्हणून येणारी भावनाही बरोबरीने व्यक्त होत असते. कदाचित त्या प्रश्नाचे उत्तर सापडत नाही म्हणूनच भावनावशता वाढत असते. उदाहरणार्थ,

नाना प्रश्न असे उठून करिती जेव्हां मना व्याकुळ
('संशय', पृ. १०३)

अर्थ कळेना कसलाही...
..न कळे असला
घुमट बनविला,
कुणीं कशाल?
('शून्य मनाचा घुमट', पृ. १०१)

नुसती हुरहुर होय जिवाला - कां न कळे कांहीं!
('निराशा', पृ. ८९)

कोठुनि येते मला कळेना
उदासीनता ही हृदयाला
काय वोव्रतें तें समजेना
हृदयाच्या अंतर्हृदयाला
('उदासीनता', पृ. ४५)

या ठिकाणी हे प्रश्न 'मना', 'जिवाला', 'हृदयाला', 'अंतर्हृदयाला' पडतात असे म्हटले आहे. पूर्वीपासून चालत आलेल्या समजुतीनुसार, भावभावनांचे शरीरातले स्थान हृदयात असते, मेंदूत नव्हे. 'हृदयाची गुंतागुंत' या कवितेत ही भावना अधिक स्पष्टपणाने आली आहे :

हृदयाची गुंतागुंत कशी उकलावी
..हे ज्ञान मला तर अज्ञानापरि भासे
..समजून मनाला कांहीं उमगत नाहीं
..ही बुद्धि सांगतां मन ऐके ना तीतें
हें चित्त वदे तें पटेच ना बुद्धीतें

यामध्ये हृदय, मन, चित्त हीं साधारणतः एका अर्थी आणि बुद्धी वेगळी असे परंपरेला धरून मानले आहे. ज्ञान बुद्धीने होते पण ते मनाला होते असाही भाव आहे.

हृदय आणि मेंदू

ही काहीशी 'गुंतागुंत' तत्त्वज्ञानातही चालत आली आहे. गीताभाष्यात शंकराचार्यांनी स्पष्टपणे 'हृदि बुद्धौ' (हृदयात म्हणजे बुद्धीत) असे म्हटले आहे (४.४२, १०.४, १५.१५); तसेच 'हृदि हृदयपुण्डरीके, हृद्देशे हृदयदेशे' म्हणून हृद् म्हणजे हृदय असेही म्हटले आहे. (८.१२, १८.६१). बुद्धी म्हणजे अंतःकरण, त्याची विवेकशक्ती, अशी स्पष्टीकरणेही दिली आहेत (२.५३, ७.१०). त्यामुळे, विचार हा हृदयात होतो अशी सामान्य धारणा होती. त्याचबरोबर योगशास्त्र पाठीच्या कण्यातून मस्तकाकडे जाणाऱ्या सुषुम्ना नाडीला व विविध इंद्रियांकडे जाणाऱ्या नसांना सर्व क्रियांचे नियंत्रक मानीत होते. साहित्यात या सर्वांचे प्रतिबिंब पडले आहे.

आता मात्र हे निर्विवादपणे सिद्ध झाले आहे की, विचार, बुद्धी, अंतकरण, मन, नियंत्रण या सर्व गोष्टी पूर्णतया मस्तकात, मेंदूत होतात आणि हृदयाला त्यांच्याशी काही देणेघेणे नाही. हृदयाचे रक्ताभिसरणाचे कार्यसुद्धा मेंदूकडून नियंत्रित असते. त्यामुळे हृदय आणि मेंदू यांचे दुइत तर्क, विचार, विवेक आदिकांच्या बाबतीत मानावे लागत नाही. या आधारावर श्रद्धा आणि बुद्धी यांचा विरोधही आता मानता येणार नाही. हर्ष, खेद, हास्य इत्यादी भावनांची जाण व आविष्कार घडवणारे निरनिराळे टवके मोठ्या मेंदूच्या दोन अर्धगोलाकार पिंडांवर किंवा लहान मेंदूवर आहेत. मेंदूतल्या पेशींमधल्या कोशा, त्यांच्या तुरंब्या, तुरंब्यांच्या टोकांवर असलेले, संदेश उचलणारे कंद, अशा टोकांच्या मधे असलेली वाहक रसायने या सर्व गोष्टींचा अभ्यास पुष्कळ झाला आहे आणि चालूच आहे. रोजच्या रोज त्यातून मेंदूविषयक माहितीत भरच पडत आहे. त्यामुळे साहित्यविचारसुद्धा परंपरागत दुइतांच्या आधाराने न करता या नवीन माहितीच्या आधाराने करावा लागेल.

अनुक्रमणिका

मग 'हृदयाची गुंतागुंत' या किंवा इतर कवितांतून 'न कळे', 'समजेना', 'ठाउक नाही' यासारख्या पदांना आशयाच्या विचारात अधिक महत्त्व येईल. सुख-दुःख, हर्ष-शोक, आशा-निराशा य भावभावनांची चित्रणे हाच काव्याचा आत्मा असे आपण मानीत आलो. त्यांना महत्त्व आहेच. सामान्य माणूस त्यांना उत्स्फूर्त प्रतिक्रिया देतही असतो. माणूस म्हणून कवीही त्या जशाकशा देतच असतो. पण कवी म्हणून त्याच्या मेंदूत आणखीही रसक्रिया घडत असतात. (त्या जीविक रसांच्या, साहित्यातल्या रसांच्या या अर्थी नव्हेत). त्यांच्या माहितीची, कळण्याची, जाणण्याची मानवविशिष्ट ओढ असते. कवी ती कळणुकीच्या वाहनातून प्रकट करीत असतो. ती बौद्धिक म्हणून आजवर भावनिकांच्या तुलनेत काव्याला फारशी पोषक मानली जात नाही, हा पायंडा बदलावा लागेल.

माहित्य हे पुढचे पाऊल

साहित्याच्या मानसिक व्यापाराच्या उलट्या टोकाचे, मानसिक-आजारी माणसाचे आपण उदाहरण घेऊ. मानस किंवा मानूस यांच्याविषयीची बहुतांश माहिती व्याधींच्या अभ्यासातून मिळाली आहे हे ध्यानात घेतले तर कवीवरून खुळ्यावर उडी मारल्याचा दोष येऊ नये. मानसिक रोगी आपल्याला वाटणाऱ्या भासांचे वा त्रासांचे फार चांगले वर्णन करू शकतो. उपचारक मात्र त्याच्या वर्णनांचा सहानुभूतीने किंवा परानुभूतीनेही विचार करीत असला तरी, आणखी पुढे जाऊन, 'का न कळे' अशी जी रोग्याची अवस्था असते तिला 'अमुक-मुळे' या अवस्थेला आणायला पाहत असतो. पूर्वीच्या काळात जेव्हा रोगी आणि उपचारक दोघांचीही मिथ्यांवर श्रद्धा होती, तेव्हा उपचारकाने रोग्याला लागलेले भूत शोधून काढून त्याला सांगितले असते. १९-२० व्या शतकात मानसव्यापारात महत्त्वाचे मानलेले ईड ईगो सारखे घटक अप्रत्यक्ष पद्धतींनी त्याने तपासले असते आणि रोग्याच्या वर्णनांची त्यांच्या संदर्भात मांडणी केली असती. आजच्या काळात रोग्याच्या मेंदूची तपासणी करून रासायनिक औषधांची किंवा अणुकणुल्यांच्या ऊर्जांची योजना होईल. विश्वाविषयीची माहिती जशी वाढत गेली तशी मानसाची माहितीही बदलत गेली. त्यामुळे मनोव्यापार याऐवजी मेंदवी व्यापार हे निरखणाचे नवे वावर झाले आहे.

मानवी भावभावना, माणसांचे परस्परसंबंध आणि त्यांतून उद्भवणारे प्रसंग किंवा मानसिक संघर्ष इत्यादींचे विषय साहित्यांत येत राहिले आहेत. मिथ्यांच्या चलतीच्या काळात त्यांतून मिथ्यसाहित्य निर्माण झाले. विश्वाची माहिती वाढत जाऊन तिच्या प्रयोजनाच्या आधाराने समाजातल्या व्यक्तींची मानसिकता जशी बदलत गेली तसे मिथ्यव्यक्तींच्या ऐवजी वास्तव व्यक्तींच्या विषयी साहित्य निर्माण होऊ लागले. गेली दोन शतके विज्ञानाची आणि विज्ञानावर आधारलेल्या तंत्रज्ञानाची होती. विज्ञान आणि तंत्रज्ञान मराठी समाजात तसे उशिराच आले. ते बुद्धीचे काम आहे, भावभावनांचे नाही या धारणेमुळे साहित्यात त्याचे प्रतिबिंब फारसे पडले नाही. विज्ञायुगाचेच यापुढचे स्वरूप माहितीयुगाचे आहे. मानवी मेंदूंनी सामूहिक रीत्या जमा केलेली आणि मानवी मेंदूला आत्मसात करण्यासारखी माहिती प्रचंड प्रमाणावर, पृथ्वीवरच्या मानवजातीचे सामान्य संचित म्हणून कोणालाही मिळू शकेल अशी शक्यता आज निर्माण झाली आहे. साहित्यात मुख्यतः भावनिक मेंदवी व्यापारांचे चित्रण येत राहिले आहे. मेंदूला मिळू शकणाऱ्या माहितीचेही चित्रण त्यात यावे. या प्रकारचे माहित्य हे यापुढील साहित्याचे स्वरूप असणार आहे, असावे.

या व्याख्यानांमध्ये आपण साहित्याकडे आशयाच्या अंगाने पाहात आलो आहोत. मान्य साहित्यशास्त्रानुसारसुद्धा आशय हा किती महत्त्वाचा ठरतो हे आपण पहिल्या व्याख्यानात पाहिले. मिथ्यांवर आधारलेल्या साहित्याच्या आशयाचा मागोवा घेतला तर मिथ्यांची रचनासुद्धा आदिमांच्या कुतूहलाचे समाधान करण्यासाठी झाली हे दुसऱ्या व्याख्यानात दिसले. साहित्याच्या वर्तमान आणि भूतकाळांचा हा विचार घेऊन या तिसऱ्या व्याख्यानात भविष्यकाळाचा वेध घेण्याचा प्रयत्न केला आहे. कुतूहलाचे समाधान करणारा आशय असलेले साहित्य ते माहित्य या विचारावर आपण येऊन पोचलो आहोत.

माहित्याची उदाहरणे

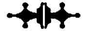
माहित्य हे भविष्यकाळचे साहित्य, हे विधान सारासार विवेकाने घ्यायचे आहे. भूतकाळात माहित्य म्हणण्याजोगे साहित्य झालेच नाही किंवा कुतूहलपूर्तीखेरीज इतर परिणाम साधणारे साहित्य यापुढे होणार नाही किंवा होऊच नये असली टोकाची भूमिका त्या विधानात पाहू नये. बालकवींची निराशा किंवा तुकोबांची व्याकुळता येवढीच आपण ज्या साहित्यात पाहिली त्यातली निराशा किंवा व्याकुळता कुतूहलाच्या अपूर्तीची असू शकेल; या नजरेने पाहिले तर कुतूहलपुरवू माहित्य आजवरच्या

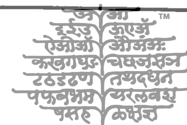
साहित्यातही आढळून येईल. इतक्या खोलातही न जाता, माहित्य म्हणण्याजोग्या काही साहित्यकृतींची सहज आठवलेली उदाहरणे देता येतील.

भरपूर माहितीशिवाय झालेच नसते अशा, निसर्गवर्णनपर *ऋतुचक्र*चे नाव मी माहित्य म्हणून घेतले तर मला सर्वांची सहमती मिळेल. निसर्ग मानवीविकाररहित वाटत असेल तर अनिल अवचट यांची 'माणसे' त्यांच्या वेगवेगळ्या पुस्तकांतून पाहावी. नाहीतर, माणसांचे प्राणिविकासातले पूर्वज आपल्या टोळीत 'सत्तांतर' कसे घडवून आणीत आले आहेत ते व्यंकटेश माडगूळकरांच्या माहित्यपुस्तकात वाचावे. विश्वास पाटील यांच्या *पांगिरा* आणि *झाडाझडती* या कादंबऱ्या एकेकट्या व्यक्तींचे नव्हे तर समाजांगभूत व्यक्तींच्या समाजाचे चित्रण करतात म्हणून खऱ्या अर्थाने सामाजिक कादंबऱ्या आहेत. त्यांच्या मागे लेखकांचा 'अनुभव' म्हणजेच त्यांना झालेली माहिती होती. दुसऱ्या बाजूला *गावरहाटी* हे गोखले अर्थशास्त्र संशोधन संस्थेच्या संशोधकांनी संकलित केलेल्या माहितीच्या आधाराने लिहिलेले कथनात्मक पुस्तक माहित्यच म्हणता येईल. लक्ष्मीबाईंची *स्मृतिचित्रे* किंवा तशीच निर्लेप मनाने लिहिलेली आत्मचरित्रे व चरित्रे तथ्यांवर आधारलेली असतात, त्या व्यक्तींबावतचे आपले कुतूहल पुरवीत असतात. दलितांची आत्मचरित्रे वाचून पु.ल. देशपांडे किंवा ना.ग. गोरे यांच्यासारख्यांनी म्हटले होते की, माणसे अशा प्रकारचे जीवन जगत असतात हे आम्हांला माहीतच नव्हते. दलित साहित्याने नवे विश्व उघडून दाखवले याचा आशयाच्या अंगाने हा एक अर्थ आहे. एक अर्थ असे म्हणण्याचे कारण त्या साहित्याच्या इतर परिणामांकडे दुर्लक्ष करायचे नाही हे आहे.

मी माहित्य म्हणत असताना जयंत नारळीकरांसारख्या समर्थ शास्त्रज्ञांनी लिहिलेल्या विज्ञानकथा आपल्याला सहज आठवतील. या युगाची गाणी म्हणून 'युगाणी' असे नाव देऊन 'विज्ञानाची बाळगाणी' मी लिहिली. ते माहित्य सत्यकथेत छापताना संपादक राम पटवर्धन यांनी लिहिले होते, 'मानवजाती-समोर ठाकत असलेले नवे नवे अनुभव काव्यजाणिवेच्या कक्षेत आणू पाहणारी 'समकालीन' काव्यरूपे युगाण्यांमध्ये दिसतात.' (*सत्यकथा*, मे १९७७). माहित्य हे सदैव 'नवे नवे अनुभव जाणिवेच्या कक्षेत आणणारे, त्या अनुभवांशी समकालीन म्हणजेच नित्य भविष्यकालीन साहित्यरूप' असेल. यासाठी, आशयघन मराठी साहित्याच्या आदिकवीच्या शब्दांचा आश्रय घेऊन, मी प्रार्थना करतो, मायमराठीला, की

माहित्यसोनेयांचिया खाणी। उघडविं देशींचिया अक्षोणी।।







अनुक्रमणिका

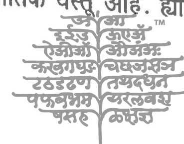
वेदनदत्त उपपत्ती आणि ज्ञानात्मक अनुभवाचा अनिवार्य आकार

मे.पुं. रेगे

बरट्रंड रसेल यांच्या *प्रॉब्लेम्स ऑफ फिलॉसफी* ह्या पुस्तकाच्या मी केलेल्या मराठी अनुवादाला मी जे 'प्रास्ताविक भाष्य' जोडले आहे त्यांतील काही मुद्यांवर प्रा. दि.य. देशपांडे ह्यांनी टिप्पणी केली आहे. तिच्याकडे वळण्यापूर्वी एका गोष्टीचा निर्देश मला करावासा वाटतो. ह्या प्रस्तावनेविषयी देशपांडे ह्यांनी म्हटले आहे की, "ती इंग्रजीत लिहिली असती तर कुठल्याही इंग्लिश किंवा अमेरिकन तत्त्वज्ञानाच्या त्रैमासिकात ती सहज प्रसिद्ध झाली असती." आता, ब्रिटिश आणि अमेरिकन तत्त्ववेत्ते एकमेकांसाठी (आणि काही प्रमाणात आम्हा भारतीयां-साठी) जे लिखाण इंग्रजीतून प्रसिद्ध करतात त्यात, ज्याने त्यांचा लाभ होईल अशा लिखाणाची भर घालण्याची कुवत माझ्या अंगी आहे असे मला कधी वाटले नाही; *माइंड* किंवा त्या दर्जाच्या तत्त्वज्ञानात्मक त्रैमासिकांकडे मी इंग्रजी लेख कधी पाठविला नाही. उलट प्रा. देशपांडे यांचे नाव मला प्रथम कळले ते *माइंड*मध्ये प्रसिद्ध झालेल्या त्यांच्या एका स्फुट लेखावरून. असो. आपले मुख्य काम मराठीत सकस तत्त्वज्ञानात्मक साहित्याची निर्मिती करून ते मराठी वाचकांना उपलब्ध करून देणे हे आहे. ह्या क्षेत्रात देशपांडे ह्यांनी जी बहुमोल आणि समृद्ध कामगिरी केली आहे त्याबद्दल कृतज्ञता व्यक्त करून त्यांचे उदाहरण गिरविण्याचे आवाहन तरुण मराठी तत्त्ववेत्त्यांना करण्याची ही संधी मी साधतो.

ज्याला मी 'प्रास्ताविक भाष्य' असे म्हटले आहे ते वास्तविक प्रास्ताविक भाष्य नाही, ते उपसंहाराच्या स्वरूपाचे आहे, असा आक्षेप देशपांड्यांनी घेतला आहे. तो योग्य आहे. रसेल यांचे पुस्तक प्रसिद्ध झाल्यानंतर अँग्लो-अमेरिकन तत्त्वज्ञानात काय घडले याचा आढावा घेण्याचा प्रयत्न ह्या भाष्यात मी केला आहे. हे विवेचन परिशिष्ट म्हणून मूळ पुस्तकाच्या शेवटी येणे योग्य झाले असते यात शंका नाही. प्रास्ताविक भाष्य लिहायचेच तर, रसेल ह्यांनी तत्त्वज्ञानाच्या प्रांतात प्रवेश केला त्या वेळी जे चिद्वादी (कल्पनावादी) तत्त्वज्ञान प्रस्थापित होते त्याचा परामर्श घेऊन, जी.ई. मूर आणि स्वतः रसेल यांनी त्याच्याविरुद्ध जे बंड पुकारले आणि वास्तववादी (रिअलिस्ट) तत्त्वज्ञानाचा जो पाया घातला त्या ओघात त्यांनी प्रतिपादन केलेल्या मतांचा आढावा घेणे उचित ठरले असते. – ही टीका मी रास्त म्हणून स्वीकारतो. पण रसेल यांच्या काही मतांवर मी 'अतिशय विदारक टीका केली आहे' असे जे देशपांड्यांनी म्हटले आहे त्याविषयी काही खुलासा करणे मला आवश्यक वाटते. ह्या प्रास्ताविक भाष्यात रसेल यांच्या मतांचे खंडण करण्याचा माझा उद्देश नव्हता. 'प्रॉब्लेम्स ऑफ् फिलॉसॉफी' प्रसिद्ध झाल्यानंतर (पण लगेच नव्हे) ब्रिटिश तत्त्वज्ञानाने जे वेगळे वळण घेतले त्याचे विवेचन करणे हे माझे उद्दिष्ट होते. हे वळण रसेल प्रतिपादित असलेल्या तत्त्वज्ञानात्मक भूमिकेच्या विरुद्ध जाणारे होते एवढेच. हे वळण प्रामुख्याने दुसऱ्या महायुद्धानंतर घेतले गेले आणि त्याच्यामागची प्रभावी प्रेरणा – 'दुसऱ्या अवतारा'तील व्हिट्गेन्-स्टाइन यांची होती हे अभ्यासकांना माहिती आहेच. (जे.एल्. ऑस्टिन यांनी स्वतःचे तत्त्वज्ञान स्वतंत्रपणे घडविले हे येथे नमूद केले पाहिजे. पण ज्या तत्त्वज्ञानात्मक वातावरणात ते घडविले गेले ते व्हिट्गेन्स्टाइन यांच्या विचारांनी प्रभावित झाले होते.)

आता मी देशपांड्यांनी उपस्थित केलेल्या मुद्यांकडे वळतो. त्यांचा एक मुद्दा वेदनदत्त उपपत्तीविषयी आहे. तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकांना परिचित असलेली अशी ही उपपत्ती आहे. त्यामुळे तिची विस्ताराने मांडणी करण्याचे किंवा तिच्या समर्थनार्थ जे युक्तिवाद पुढे करण्यात येतात त्यांची चिकित्सा करण्याचे कारण नाही. देशपांड्यांनी तिचे चांगल्या प्रकारे विवेचन केले आहे. ह्या उपपत्तीच्या संदर्भात मला ज्या अडचणी जाणवतात त्यांचा येथे थोडक्यात निर्देश करतो. ही उपपत्ती अशी : आपण सामान्यपणे असे मानतो की, भौतिक वस्तू आपल्याला साक्षात् दिसतात. उदा., मी एक टेबल पाहतो. 'मी काय पाहतो आहे?' ह्या प्रश्नाचे सरळ उत्तर 'मी टेबल पाहतो आहे' असे राहील. टेबल हा येथे माझ्या जाणिवेचा विषय आहे. आता टेबल ही भौतिक वस्तू आहे. ह्याचा अर्थ असा





अनुक्रमणिका

की, (१) टेबल अवकाश (स्पेस) व्यापते, अवकाशात त्याला स्थान आहे. (२) टेबल ही सार्वजनिक वस्तू आहे. जे टेबल मी पाहतो तेच टेबल इतर माणसे पाहू शकतात, पाहतात. उलट, माझ्या मनातील गोष्टींची, माझे विचार, भावना इत्यादींची इतर लोकांना साक्षात् जाणीव होऊ शकत नाही. फक्त मला त्यांची साक्षात् जाणीव असते. इतर लोकांना जर त्यांचे ज्ञान व्हायचे असेल तर, एक तर, मला काय वाटते आहे, मी काय विचार करतो आहे हे मला त्यांना सांगावे लागेल, किंवा माझ्या बाह्य, शारीरिक वर्तनावरून त्यांना तर्काने ह्या गोष्टी जाणून घ्याव्या लागतील. तेव्हा, माझ्या मनात घडणाऱ्या घटना खाजगी असतात; उलट, भौतिक वस्तू सार्वजनिक असतात. (३) मी जे टेबल पाहतो ते मी (किंवा इतर कोणी) पाहत नसतानाही अस्तित्वात असू शकते, असे आपण मानतो. म्हणजे भौतिक वस्तूंचे अस्तित्व त्यांची जाणीव होण्यावर अवलंबून नसते; ह्या जाणिवेच्या प्रक्रियेहून किंवा कृतीहून त्या स्वतंत्र असतात. उलट, समजा, माझे बोट चुकून एका धगधगीत निखाऱ्याला लागले आणि मला वेदना जाणवली तर ही वेदना वाटत असेपर्यंत, तिची जाणीव होत असेपर्यंत तिला अस्तित्व असते. वेदना चालूच आहे, फक्त तिची जाणीव संपुष्टात आली, असे होत नाही. वेदना असणे म्हणजे वेदनेचा अनुभव असणे. पण टेबल असणे म्हणजे टेबलाचा अनुभव असणे नव्हे. टेबलाचा अनुभव येत नसतानाही टेबलाला अस्तित्व असते. तेव्हा भौतिक वस्तू त्यांच्या जाणिवेपासून, आलोकनापासून स्वतंत्र असतात.

ह्या स्वरूपाच्या भौतिक वस्तूंची साक्षात् जाणीव आपल्याला असते असे आपण मानतो. आपल्याला भौतिक वस्तू साक्षात् दिसतात ही गोष्ट वेदनदत्त उपपत्ती नाकारते. तिने पुढे केलेला एक युक्तिवाद असा : समजा, एक टेबल आहे. त्याचा एक विशिष्ट आकार असणार. ह्याचा 'आ' ह्या अक्षराने निर्देश करू. आता टेबलाकडे भिन्न दृष्टिकोणांतून पाहता येते. भिन्न दृष्टिकोणांतून टेबल पाहताना आपल्याला जे साक्षात् दिसत असते, जे साक्षात् प्रत्ययाला येते त्याचे आकार भिन्न असतात. एका दृष्टिकोणातून पाहिले असता जे दिसते त्याचा आकार $आ_१$ असतो, दुसऱ्या दृष्टिकोणातून दिसणारा आकार $आ_२$ असतो... आता एकाच वस्तूचे एकाच वेळी भिन्न आकार असू शकत नाहीत. टेबलाचा आकार जर आ असेल आणि पहिल्या दृष्टिकोणातून पाहिले असता जे साक्षात् दिसते त्याचा आकार जर $आ_१$ असेल तर ह्या दृष्टिकोणातून जे साक्षात् दिसते ते टेबल असणार नाही. हा युक्तिवाद कोणत्याही दृष्टिकोणाविषयी करता येतो. समजा, एखाद्या विशिष्ट दृष्टिकोणातून जे साक्षात् प्रतीत होते त्याचा आकार आ आहे; म्हणजे टेबलाचा जो आकार आहे तोच त्याचाही आकार आहे. पण म्हणून ह्या दृष्टिकोणातून टेबल साक्षात् दिसते पण इतर दृष्टिकोणांतून ज्या गोष्टी साक्षात् दिसतात त्या टेबल नसतात असे म्हणता येणार नाही. कारण एका विशिष्ट दृष्टिकोणाला असा विशेषाधिकार कशाच्या आधारे देणार? तेव्हा असे म्हटले पाहिजे की, टेबल (किंवा कोणतीही भौतिक वस्तू) आपल्या जाणिवेचा साक्षात् विषय असत नाही; आपल्या जाणिवेचा साक्षात् विषय नेहमी टेबलाहून (भौतिक वस्तूहून) भिन्न असतो. जाणिवेच्या ह्या साक्षात् विषयाला 'वेदनदत्त' (sense-datum) म्हणूया.

आता, प्रश्न असा राहील की, टेबलाचा आणि ह्या वेदन-दत्तांचा काय संबंध आहे. कारण टेबल पाहण्यात काय, काय अंतर्भूत आहे ह्याविषयी वाद असला तरी आपण टेबल पाहतो हे निर्विवाद आहे. ह्यावर एक शक्य उत्तर असे की, जेव्हा एखाद्या (किंवा अनेक भिन्न) दृष्टिकोणांतून मला काही विशिष्ट वेदनदत्ते लाभतात तेव्हा एका विशिष्ट स्थळी (भौतिक) टेबल आहे असे अनुमान मी करतो. ही भूमिका स्वीकारली तर निष्पन्न होणारा एक निष्कर्ष असा की, (भौतिक) टेबल कधी पाहता येत नाही, ते केवळ अनुमानित असते. दुसरी ध्यानात घेण्याजोगी गोष्ट अशी की, हे संश्लेषक आणि (कदाचित्) अनिवार्य असे अनुमान असेल. दुसरी शक्य असलेली भूमिका अशी : वेदनदत्तांहून भिन्न, त्यांच्याशी संबंधित पण त्यांच्या पलीकडे असलेले असे (भौतिक) टेबल आहे असे मानण्याचे कारण नाही. भिन्न, भिन्न दृष्टिकोणांतून प्रत्ययाला येणाऱ्या वेदनदत्तांचा संच (set) किंवा मालिका म्हणजेच (भौतिक) टेबल. 'मी भौतिक टेबल पाहतो' ह्या विधानाचा अर्थ असा की, 'मला एक विशिष्ट वेदनदत्त साक्षात् प्रत्ययाला येते *आणि* हे वेदनदत्त एका मालिकेचा घटक किंवा सदस्य आहे'. ह्या भूमिकेपासून काही गोष्टी निष्पन्न होतात. एक अशी की, भौतिक वस्तूकडे अनंत भिन्न दृष्टिकोणांतून पाहता येणे शक्य असल्यामुळे भौतिक वस्तू ही वेदनदत्तांची अनंत मालिका असणार. अनंत वेदनदत्तांचे प्रत्यय घेता येणे अशक्य असल्यामुळे 'मी टेबल पाहतो आहे' असे कधीही निश्चितपणे म्हणता येणार नाही. कारण 'मी टेबल पाहतो आहे' ह्याचा

अर्थ 'मला एक वेदनदत्त लाभले आहे आणि ते वेदनदत्तांच्या (अनंत) मालिकेचा घटक आहे असा होतो. ह्या विधानाच्या उत्तरार्धाची कधीही प्रचिती घेता येणार नाही. तेव्हा 'मी टेबल पाहतो आहे' – किंवा 'येथे टेबल आहे' – हे विधान नेहमीच, फारतर, संभवनीय ठरेल, पण निश्चितपणे सत्य म्हणून ते कधीही स्वीकारता येणार नाही. आणखी एक आपत्ती अशी की, दोन व्यक्ती एकमेकींशी बोलू शकणार नाहीत. एऱ्हवीच्या आपल्या बोलण्याच्या रीतीप्रमाणे मी एखाद्याला 'हे टेबल पाहा' असे सांगू शकतो. कारण ह्या बोलण्यात टेबल ही सार्वजनिक वस्तू आहे, हे गृहीत धरलेले असते. तेव्हा ज्या टेबलाचा मी निर्देश करतो तेच टेबल त्याला उपलब्ध असते. पण आपल्या उपपत्तीप्रमाणे जे वेदनदत्त मला उपलब्ध असते ते त्याला उपलब्ध नसतेच; त्याच्याशी कोणत्यातरी प्रकारे जुळणारे (corresponding) वेदनदत्त त्याला उपलब्ध असते. पण माझ्या कोणत्या वेदनदत्ताशी जुळणाऱ्या त्याच्या वेदनदत्ताकडे मी त्याचे लक्ष वेधीत आहे हे त्याला कसे कळणार?

वेदनदत्त उपपत्तीपासून निष्पन्न होणारे हे निष्कर्ष काहीसे विचित्र भासतात ह्यात शंका नाही. पण देशपांड्यांनी म्हटले आहे त्याप्रमाणे महत्त्वाचा प्रश्न सत्य काय आहे हा आहे; ते विचित्र भासते की नाही हा नव्हे. तेव्हा वेदनदत्त उपपत्तीच्या समर्थनार्थ हा जो युक्तिवाद मांडण्यात येतो त्यात तत्त्वतः मला जी अडचण भासते ती स्पष्ट करतो. ह्या युक्तिवादात सार्वजनिक अवकाश (Public space) गृहीत धरण्यात आला आहे, असे मला वाटते. क ह्या दृष्टिकोणातून एका दिशेने पाहिले असता $व_{१}$ हे वेदनदत्त लाभते, ख ह्या दृष्टिकोणातून **त्याच** दिशेने पाहिले असता $व_{२}$ हे वेदनदत्ता लाभते, असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा क, ख इ. हे सार्वजनिक अवकाशातील बिंदू आहेत. क, ख येथे माणसे उभी आहेत असे मानायचे कारण नाही; रसेल यांनी एके ठिकाणी म्हटल्याप्रमाणे, तेथे कॅमेरेही ठेवता येतील; पण कॅमेरा ही भौतिक वस्तूच आहे. क ह्या बिंदूने निर्धारित केलेल्या दृष्टिकोणातून अनेक वेदनदत्ते प्रत्ययाला येतील. क ह्या बिंदूने निर्धारित केलेला हा जो दृष्टिप्रांत आहे त्याच्यात अवकाश असेल. ह्या अवकाशात वेदनदत्तांचे एकमेकांशी अवकाशात्मक संबंध असतील. पण ह्या दृष्टिप्रांताच्या अंतर्गत असलेला जो अवकाश असेल त्याच्यात क ह्या बिंदूला स्थान असणार नाही. क हा बिंदू एका दृष्टिप्रांताचा निर्धारक आहे; त्याने निर्धारित केलेल्या दृष्टिप्रांतातील अवकाशाचा घटक नाही. आता असे म्हणता येईल की, क हा बिंदूही एखाद्या, समजा, ग ह्या बिंदूपासून प्राप्त होणाऱ्या दृष्टिप्रांतात सामावून घेता येईल. पण ह्यावर दुहेरी उत्तर आहे. एक क हा बिंदू जर भौतिक असेल तर तो कोणत्याही दृष्टिप्रांतात सामावणार नाही. कारण अशा कोणत्याही दृष्टिप्रांतात सामावलेले विषय वेदनदत्ते असतात, भौतिक विषय नसतात. त्याच्याशी संबंधित असलेले वेदनदत्त अशा दृष्टिप्रांतातील एक घटक असेल. अशा वेदनदत्तांचीही तार्किक रचना करावी लागेल. पण अधिक महत्त्वाचा मुद्दा असा की, एक विशिष्ट दृष्टिप्रांत उपलब्ध करून देणारा ग हा बिंदू भौतिक अवकाशाचा घटक असेल. येथे अनवस्थाप्रसंग अनुस्यूत आहे असे मला वाटते.

वेदनदत्तांच्या समर्थनार्थ जो दुसरा युक्तिवाद करण्यात येतो, तो संशयवादाशी संबंधित आहे. मला साप दिसतो. मी (धीर धरून) जवळ जातो तेव्हा तेथे दोरी आहे हे कळते. तेव्हा, मला साप दिसला नाही. पण मला काहीतरी साक्षात् जाणवले. खरा साप पाहताच मला जे साक्षात् प्रत्ययाला येते तेच (म्हणजे अगदी तसेच असलेले असे काही) आताही प्रत्ययाला आले. हे जे प्रत्ययाला आले तो साप ही भौतिक वस्तू नाही. तेव्हा हे जे साक्षात् प्रत्ययाला आले त्याला 'वेदनदत्त' म्हणू. साप ह्या भौतिक वस्तूशी संबंधित असू शकेल असे हे वेदनदत्त आहे. पण ती भौतिक वस्तू नव्हे. तेव्हा आलोकनात आपल्या जाणिवेचा जो साक्षात् विषय असतो ते वेदनदत्त असते, ती भौतिक वस्तू नसते.

हा युक्तिवाद संशय, यथार्थज्ञान इ. ज्ञानशास्त्रातील संकल्पनांवर आधारलेला आहे. संशय घेणे कधी संयुक्तिक असते, संशय रिकामा (idle) संशय कधी असतो, संशयाचे निरसन होण्यात काय अंतर्भूत असते, 'निश्चितता' (certainty) ह्याचा अर्थ काय, असे अनेक प्रश्न ह्या संदर्भात उपस्थित होतात. त्यांची चिकित्सा मी येथे करणार नाही. पण 'वेदनदत्त' ह्या संकल्पनेविषयीच मला काही अडचणी जाणवतात.

वेदनदत्ताच्या जाणिवेचे दोन घटक असतात. एक, वेदनाची, संवेदनाची कृती (किंवा प्रक्रिया) - sensing - आणि दुसरा, ह्या संवेदनाचा विषय. संवेदनाचा हा विषय, हे वेदनदत्त, संवेदनाच्या कृतीहून भिन्न असतो; त्या कृतीशी अव्यवहितपणे – मध्ये कोणतेही व्यवधान नसताना – निगडित असला तरी तिचा तो विषय असतो व म्हणून तिच्याहून तो

भिन्न (distinct) असतो. मला जर वेदना (pain) जाणवती तर तेथे एक वेदना आहे आणि ती मला जाणवली असे नसते. माझी वेदनेची (pain) जाणीव ही वेदनामय जाणीव असते, ती एका प्रकारची जाणीव असते, वेदना हे त्या जाणिवेचे रूप असते, त्या जाणिवेचा विषय नसतो. पण वेदनदत्त हा संवेदनाचा विषय असतो. असे जर असेल तर वेदनदत्ताला स्वतःचे स्वरूप असणार. आता प्रश्न असा की, एखाद्या वेदनदत्ताची प्रतीती जेव्हा मला होते तेव्हा ह्या वेदनदत्ताचे जे स्वरूप आहे त्या स्वरूपातच ते वेदनदत्त मला प्रतीत होते असे मानायला आधार काय? वेदनदत्ताचे स्वतःचे स्वरूप एक आहे पण माझ्या जाणिवेला ते वेगळ्या स्वरूपात प्रतीत होते, असे असणे शक्य आहे. तेथे दोरी आहे पण ती मला साप म्हणून प्रतीत होते, त्याचप्रमाणे पिवळे असलेले वेदनदत्त मला तांबडे असे प्रतीत होते, असे असणे का अशक्य आहे? ह्याचे उत्तर असे राहील की दोरी, साप ह्या जाणिवेला बाह्य असलेल्या वस्तू आहेत. उलट, वेदनदत्त हा संवेदनाचा विषय असला तरी त्याचा आंतरिक विषय आहे. म्हणून त्याच्या बाबतीत प्रमाद शक्य नाही. पण येथे आंतरिक ह्याचा अर्थ काय घेणार? वेदनदत्त हे संवेदनाचे रूप आहे का? जसे वेदना हे वेदनेच्या अनुभवाचे रूप असते? असे असेल तर **वेदनदत्ताचे संवेदन** हा ज्ञानाचा प्रकार होणार नाही. वेदनदत्ताचे संवेदन होणे म्हणजे कशाचे तरी ज्ञान होणे, कोणत्यातरी विषयाचे ग्रहण करणे असे होणार नाही. वेदनदत्त हा संवेदनाचा आंतरिक विषय असला तरी, तो विषय असल्यामुळे, त्याला स्वतःचे स्वरूप असल्यामुळे ह्या स्वरूपाचे यथार्थ ग्रहण झाले आहे की नाही, हा प्रश्न एखाद्या संवेदनाच्या संदर्भात नेहमीच उद्भवतो. म्हणजे वेदनदत्ताचे स्वतःचे स्वरूप आणि संवेदनात त्याचे प्रतीत होणारे स्वरूप हा भेद स्वीकारावा लागतो. ह्याचा अर्थ असा की, वेदनदत्त आणि त्याचे संवेदन ह्यांच्या दरम्यान आणखी एक वेदनदत्त उभे राहते. म्हणजे अनवस्था प्रसंग ओढवतो.

ह्या अडचणीतून जो मार्ग काढण्यात येतो तो असा : आपण असा निर्णय घेतो की, संवेदनाला वेदनदत्ताचे जे स्वरूप प्रतीत होते तेच त्याचे स्वतःचे स्वरूप असते. वेदनदत्ताचे स्वतःचे स्वरूप आणि संवेदनाला त्याचे प्रतीत होणारे स्वरूप असा भेद करताच येत नाही. पण हा निर्णय आपण कशाच्या आधारे घेतो? ह्याचे एक उत्तर असे की, वेदनदत्त हा असा पदार्थ आहे की, संवेदनाला प्रतीत होणारे स्वरूप हेच केवळ त्याचे संपूर्ण, निःशेष असे स्वरूप असते; ह्याहून भिन्न किंवा ह्याच्या पलीकडचे स्वरूप त्याला असतच नाही. ही वेदनदत्ताची व्याख्याच आहे. पण ही जर व्याख्याच असेल तर, विशिष्ट संवेदनाला साक्षात् प्रतीत होणारा विषय हे एक वेदनदत्त आहे की नाही, वेदनदत्ताच्या वरील व्याख्येचे समाधान करतो की नाही, हे आपण कसे ठरविणार? इंद्रियानुभवाच्या साहाय्याने हे ठरविता येणार नाही हे उघड आहे. तेव्हा हा एक निरंकुश (arbitrary) निर्णय आहे असे मानावे लागेल.

अशा स्वरूपाचे निर्णय, 'भौतिक पदार्थांचे आपल्याला साक्षात् ऐन्द्रिय ज्ञान होते' ह्या भूमिकेच्या संबंधातही घेता येतील. दोरी आहे तेथे, दोरीऐवजी, साप दिसला. तेव्हा मला जो साप असा दिसला तो भ्रांतीचा विषय होता. ह्यामुळे आलोकज्ञान (perceptual knowledge) नेहमीच विश्वसनीय असते असे नाही. तेव्हा **कोणतेही** आलोकज्ञान विश्वसनीय म्हणून ठामपणे स्वीकारता येत नाही. तेव्हा प्रमाण असे आलोकज्ञान जर हवे असेल तर संशयातीत असे ऐन्द्रियज्ञान त्याला पायाभूत असे असले पाहिजे. असे संशयातीत, अभ्रांतिशील ऐन्द्रियज्ञान म्हणजे वेदनदत्तांचे साक्षात् संवेदन. ह्या ज्ञानाची आणि ज्ञानविषयाची व्याख्याच आम्ही अशी करतो की, त्याच्या बाबतीत संशयाला जागा असूच शकत नाही. अशी ही भूमिका आहे.

आता, 'ऐन्द्रियज्ञानाचे साक्षात् विषय ह्या भौतिक वस्तू असतात' ह्या भूमिकेचेही समर्थन असेच करता येईल. 'दोरी आहे तेथे साप दिसतो; पण तेथे दोरी आहे, ती साप म्हणून दिसली. तेव्हा जे काही दिसले ते साप असे दिसले तरी तो साप नव्हता. साप हा भौतिक पदार्थ आहे. तेव्हा जे दिसले तो भौतिक पदार्थ नव्हता.' आपल्या प्रत्यक्षज्ञानाचे विषय हे नेहमीच भौतिक पदार्थ असतात – ह्या भूमिकेच्या विरुद्ध करण्यात येणारा हा युक्तिवाद आहे. ह्यावर असा प्रति-युक्तिवाद करता येईल की, जेव्हा मला साप दिसतो तेव्हा तेथे साप हा भौतिक पदार्थ असतोच. मी 'भौतिक पदार्थ' ह्याची व्याख्या काहीशी बदलतो. ह्या नवीन व्याख्येप्रमाणे काही भौतिक पदार्थ असे असतात की, जोपर्यंत ते कुणाला तरी दिसतात तोपर्यंतच त्यांना अस्तित्व असते. किंवा, मी असे म्हणेन की, काही दोऱ्या अशा असतात की, त्या काही काळ साप बनतात आणि फिरून दोऱ्या बनतात. अशा दोऱ्यांचे एखादे उदाहरण

द्या असे कुणी म्हटले तर मी ज्या दोरीच्या जागी (तिच्या ऐवजी) मला साप दिसला होता तिचे उदाहरण देईन. माझ्या म्हणण्याप्रमाणे ती दोरी काही काळ साप झाली होती आणि नंतर फिरून दोरी झाली.

ह्यावर जो आक्षेप येईल तो असा की, प्रत्यक्षज्ञानाचा विषय नेहमीच भौतिक वस्तू असते ही भूमिका तुम्ही अगोदर स्वीकारता आणि अडचणी दाखविल्या की सोय म्हणून भौतिक वस्तूच्या व्याख्येला मुरड घालता. पण मग संवेदनाला वेदनदत्ताचे जे स्वरूप प्रतीत होते तेच आणि तेवढेच वेदनदत्ताचे स्वरूप असते ही वेदनदत्ताची व्याख्याही अशीच सोयीस्कर व्याख्या नाही का? ह्या कुजलेल्या डावातून (stalemate) मार्ग काढण्यासाठी असा पर्याय सुचविण्यात आला आहे की, आपल्या अनुभवाला प्रतीत होणाऱ्या वस्तूंचे, पदार्थांचे वर्णन करणाऱ्या (निदान) दोन भाषा आहेत. एक वेदनदत्तांची भाषा आणि दुसरी भौतिक वस्तूंची भाषा. सोयीप्रमाणे ह्या दोन सममूल्य (equivalent) भाषांतून कोणत्याही भाषेची आपण निवड करू शकतो. प्रमाण भाषा कोणती, म्हणजे वस्तूंचे जे स्वरूप आहे त्यांचे सम्यक् वर्णन करणारी भाषा कोणती हा प्रश्न उपस्थितच होत नाही. दोन्ही भाषा प्रमाण असतात. एका भाषेत करण्यात आलेल्या विधानाचे निःशेष भाषांतर दुसऱ्या भाषेत करता येते, हा दावा येथे तपासता येणार नाही. पण वेदनदत्तांच्या वतीने पुढील दावा करता येईल, आणि 'सोय कशात आहे हा प्रश्न नाही, सत्य काय आहे हा प्रश्न आहे' ह्या आशयाचे देशपांड्यांचे जे विधान आहे त्याच्याशी हा दावा निगडित आहे. हा दावा असा की, आपल्याला प्रतीत होणाऱ्या बाह्य विश्वाविषयी बोलण्यासाठी ह्या दोन भाषा सममूल्य असल्या तरी वेदनदत्तांची भाषा ही तुलनेने मूलभूत आहे, किंबहुना ती केवळ मूलभूत अशी भाषा आहे. कारण भौतिक वस्तूंचे विश्लेषण वेदनदत्तांत करता येते; वेदनदत्तांचे विश्लेषण भौतिक वस्तूमध्ये करता येत नाही. मानवी ज्ञानाच्या संदर्भात वेदनदत्ते हे मूलभूत, अंतिम पदार्थ आहेत.

ह्या भूमिकेत मला भासणारी अडचण मी काही प्रमाणात वर स्पष्ट केलीच आहे. एखाद्या विशिष्ट वेदनदत्ताचा निर्देश आपल्याला अशा प्रकारे करावा लागतो : (ह्या) रुपयाकडे ह्या विशिष्ट दृष्टिकोणातून क्ष हा माणूस ह्या विशिष्ट काळी पाहतो तेव्हा त्याला लाभलेले वेदनदत्त. पण हा दृष्टिकोण (अवकाशातील बिंदू) आणि काळ (क्षण) हे सार्वजनिक अवकाशातील बिंदू आणि सार्वजनिक कालातील क्षण असतात. आणि सार्वजनिक अवकातील पदार्थ ह्या भौतिक वस्तू, प्रक्रिया, घटना इ. असतात. म्हणजे भौतिक वस्तूद्वारा आपण वेदनदत्तांचा निर्देश करतो. भौतिक वस्तू गृहीत धरल्याशिवाय वेदनदत्तांविषयी बोलता येत नाही. म्हणून भौतिक वस्तू प्राथमिक आणि वेदनदत्ते दुय्यम पदार्थ आहेत, असा निष्कर्ष निघतो. व्हिटगेनस्टाइनचा 'खाजगी भाषा युक्तिवाद' येथे प्रस्तुत ठरेल. ह्या युक्तिवादाचे सार असे आहे की, भाषेतील शब्द, शब्दप्रयोग, (expressions) इ. काही नियमांनुसार वापरावे लागतात. आता, नियम अनुसरणे आणि नियमाला अनुसरून आपण वागत आहो असे वाटणे ह्या भिन्न गोष्टी असल्या पाहिजेत. त्या भिन्न नसल्या तर नियम नियामक असणार नाहीत, नियम असे उरणार नाहीत आणि म्हणून नियम पाळले जात आहेत अशी परिस्थिती राहणार नाही. भाषेतील शब्द जर प्रथमतः वेदनदत्तांना उद्देशून लावले जात असतील तर, वेदनदत्ते खाजगी असल्यामुळे, नियमानुसार शब्द वापरणे आणि नियमानुसार शब्द आपण वापरत आहोत असे वाटणे ह्यातील भेद नाहीसा होईल. समोरच्या वेदनदत्ताला उद्देशून मी 'निळा' हा शब्द वापरला तर, आतापर्यंत ज्या प्रकारच्या वेदनदत्तांना मी 'निळा' हा शब्द लावीत होतो त्याच प्रकारचे हे वेदनदत्त आहे व म्हणून त्याला 'निळा' हा शब्द लावताना मी तो नियमानुसार लावीत आहे, असे कसे ठरविता येईल? समजा, मागे मी तो ज्या प्रकारच्या वेदनदत्तांना उद्देशून (सुसंगतपणे) लावीत होतो त्यांना मी मनात पुनरुज्जीवित केले आणि समोरचे वेदनदत्त ह्याच प्रकारचे आहे अशी खातरजमा केली तर? पण भूतकालातील वेदनदत्ते पुनरुज्जीवित करणे म्हणजे काय? पूर्वीच्या वेदनदत्तांच्या आता ज्या प्रतिमा माझ्या मनात असतील, त्यांच्या प्रतिमा म्हणून माझ्या मनात जागृत झाल्या असतील, त्या त्यांच्यासारख्याच आहेत, त्यांच्या प्रतिमा म्हणून प्रमाण आहेत हे कसे ठरविणार? आताचे वेदनदत्त, पूर्वी ज्यांना 'निळे' म्हटले त्या वेदनदत्तांसारखेच आहे हे मला ठामपणे वाटत असेल. पण हे केवळ वाटणे झाले. ते वाटणे योग्य आहे हे ठरविण्याचा मार्ग काय? दुसरा प्रश्न असा की, समजा, आतापर्यंत लाभलेल्या निळ्या वेदनदत्तांनाच मी सुसंगतपणे 'निळे' म्हटले आहे; आणि समोरच्या सध्याच्या वेदनदत्ताला मी 'निळे' म्हणतो आहे. तेव्हा मी नियम सुसंगतपणे पाळतो आहे असे ठरते. समजा, नियम असा आहे की, आतापर्यंत

(रूढ अर्थाने) जी निळी वेदनदत्ते असतील त्यांना उद्देशून 'निळी' हा शब्द वापरायचा आणि आतापासून पुढे जी (रूढ अर्थाने) पांढरी वेदनदत्ते आढळतील त्यांना उद्देशून 'निळी' हा शब्द वापरायचा. आता, असा जर नियम असेल तर, आतापर्यंत मी नियम पाळला, पण आता आणि यापुढे जर (रूढ अर्थाने) निळ्या असलेल्या वेदनदत्तांना उद्देशून जर 'निळे' हा शब्द मी वापरला तर मी नियम मोडला असे होईल. एका नियमाखाली अनंत शक्य उदाहरणे सामावली जातात. त्यांतील सान्त उदाहरणांना उद्देशून मी त्या नियमाप्रमाणे विशिष्ट शब्द वापरलेला असतो. पण हा नियम पुढे कसा चालवायचा हा प्रश्न उरतोच. ह्या सान्त उदाहरणांशी सुसंगत ठरतील अशा, तो नियम पुढे चालविण्याच्या अनेक भिन्न दिशा असतात. दुसऱ्या शब्दांत ही गोष्ट अशी मांडता येईल : आतापर्यंतचे माझे वर्तन अनेक भिन्न नियमांशी सुसंगत असते; त्यांतील कोणत्यातरी नियमाला अनुसरून ते झाले आहे अशी वस्तुस्थिती असते. मग कोणता नियम मी पाळीत आहे आणि तो पुढे चालवायचा तर मी काय केले पाहिजे हे मी कसे ठरविणार?

व्हिटगेन्स्टाइन यांचे म्हणणे असे की, एकाकी व्यक्ती नियम पाळते आहे किंवा मोडते आहे ह्या स्वरूपाच्या विधानाला अर्थ देता येत नाही. सामाजिक व्यवहाराच्या संदर्भातच अशा विधानाला अर्थ देता येतो. एखादा नियम विशिष्ट परिस्थितीत पाळणे म्हणजे काय करणे ह्या विषयी सामाजिक एकमत असते. अशा एकमताच्या पार्श्वभूमीवरच व्यक्ती विशिष्ट प्रसंगी नियमाला अनुसरून वागते आहे की नाही हे ठरविता येते. असे सामाजिक एकमत असणे ही 'नियमाला अनुसरून वागणे' ही संकल्पना अर्थपूर्ण असण्याची पूर्व-अट आहे. ह्यापासून निष्कर्ष निघतो तो असा की, ज्या वस्तूंच्या संदर्भात भाषिक व्यवहार चालतात – आणि सर्व सामाजिक व्यवहार भाषिक व्यवहार असतात – त्या वस्तू सार्वजनिक असल्या पाहिजेत. एखाद्याच्या मनात जो विचार, भावना इ. असतात ते आंतरिक असतात, त्यांचा फक्त त्यालाच साक्षात् परिचय असतो, इतरांना असत नाही, हे नाकारायचे कारण नाही. पण ह्या आंतरिक अवस्थांचे, घटनांचे बाह्य वर्तनात – शारीरिक वर्तनात – स्वाभाविकपणे आविष्कार होत असतात; अशा बाह्य आविष्कारांशी ते तर्कतः (logically) निगडित असतात. व्हिटगेन्स्टाइनने दिलेले प्रसिद्ध उदाहरण म्हणजे वेदनेच्या (pain) अनुभवाचे. वेदनेचा अनुभव खाजगी असतो पण वेदनेचे काही स्वाभाविक आविष्कार असतात – विव्हळणे, उसासे सोडणे इ. आणि अशा वर्तनाला काही स्वाभाविक मानवी प्रतिसाद असतात– उदा., मूल रडत असेल तर त्याला आपण जोजवतो, थोपटतो इ. मोठा माणूस विव्हळत असेल तर आपल्याला सहानुभूती वाटते आणि त्याची विचारपूस आपण करतो, त्याची वेदना शमविण्याचा प्रयत्न करतो. दुसऱ्याला वेदना होते आहे ही आपली जाणीव अशा शारीरिक वर्तनातून आविष्कृत होते. सारांश, आपले आंतरिक अनुभव विशिष्ट शारीरिक वर्तनाशी निगडित असतात आणि अशा विशिष्ट स्वरूपाच्या शारीरिक वर्तनात आविष्कृत होणे हा त्या, त्या आंतरिक अनुभवाच्या स्वरूपाचा अविच्छेद्य घटक असतो. तेव्हा आलोकनात आपल्याला जे साक्षात् प्रतीत होते ते खाजगी वेदनदत्त असते ह्या भूमिकेचे अनेक विरोधी युक्तिवादांशी मुकाबला करूनच प्रतिपादन करता येईल.

भौतिक वस्तू आपल्याला साक्षात् दिसत नाहीत ह्या म्हणण्याच्या समर्थनार्थ जो तिसरा युक्तिवाद पुढे करण्यात येतो (आणि ज्याच्याविषयी पसंती दर्शवीत देशपांड्यांनी जो मांडला आहे) तो असा : आपण व्यवहारात असे मानतो की, आपल्याला भौतिक वस्तू दिसतात, (त्यांचे आलोकन होते), आणि आलोकनात त्यांचे जे गुणधर्म आपल्याला प्रतीत होतात ते त्यांचे स्वतःचे गुणधर्म असतात. उदा., मला गुलाबाचे फूल दिसते, त्याचा वास येतो इ. आणि मला जर ते लाल दिसत असले तर ते लाल असते, लालपणा हा त्या फुलाचा वर्ण असतो, त्याचा मला जाणवणारा सुगंध हा त्याच्या ठिकाणी असलेला सुगंध असतो. (दाट अंधारातही गुलाबाचे लाल असलेले फूल लाल असते, फक्त ते तसे दिसत नाही असे आपण मानतो.) आता भौतिकी (physics) आणि शरीर-प्रक्रियाशास्त्र (physiology) आपल्याला असे सांगतात की, गुलाबाच्या फुलापासून प्रकाशाचे किरण (प्रकाश-लहरी) निघतात, ते आपल्या डोळ्यांवर कार्य करतात, मज्जासंस्थेत आणि विशेषतः मेंदूमध्ये काही प्रक्रिया घडवून आणतात आणि त्याचा परिणाम म्हणून आपल्याला एक दृक् संवेदना प्राप्त होते. ह्या दृक् संवेदनेचा आशय – ज्या आशयाची जाणीव म्हणजे ती संवेदना असते तो आशय – अर्थात् ह्या परिणामाचा एक घटक असतो. उदा., जर ती लाल रंगाची संवेदना असेल तर तो लाल रंग (लाल रंगाचा ठिपका) हा त्या फुलापासून सुरू

अनुक्रमणिका

होणाऱ्या काही भौतिक प्रक्रियांचा परिणाम असतो; त्यांच्या परिणामाचा एक घटक असतो. आता, संवेदनाचा आशय जर एका कारणापासून निर्माण होणाऱ्या परिणामाचा घटक असेल, तर तो ज्या कारणापासून उद्‌भवतो त्या **कारणासारखा** असला पाहिजे असे मानायला आधार काय? तेव्हा आपल्याला दोन गोष्टी मान्य कराव्या लागतील : (१) भौतिक फूल, सामान्यपणे बोलायचे तर भौतिक वस्तू साक्षात् दिसत नाहीत; त्या ज्या संवेदना निर्माण करतात त्यांच्या आशयांचे साक्षात् ज्ञान आपल्याला होते. संवेदनांचे हे आशय म्हणजे वेदनदत्ते. (२) ही वेदनदत्ते ज्या भौतिक वस्तूपासून प्राप्त होतात त्यांच्यासमान ती असतात असे मानायला काही आधार नाही. उदा., 'लाल' हे विशेषण जर आपण घेतले तर त्याचा अर्थ दुहेरी असतो. (अ) संवेदनाचा आशय लाल आहे असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा ह्या विशेषणाने त्या आशयाच्या अंगी असलेला एक गुण व्यक्त होतो. (ब) भौतिक वस्तू लाल आहे असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा 'नॉर्मल' परिस्थितीत 'नॉर्मल' माणसाच्या मेंदूवर परिणाम करून, जिचा आशय पहिल्या अर्थाने लाल असतो अशी संवेदना निर्माण करण्याची शक्ती ह्या वस्तूच्या ठिकाणी आहे असा ह्या म्हणण्याचा अर्थ असतो. वस्तूची जी भौतिक घडण असते तिच्यात ही शक्ती सामावलेली असते. उदा., त्या वस्तूपासून एका विशिष्ट लांबीचे प्रकाशतरंग निःसृत होतात.

आता, ह्या उपपत्तीत एक अंतर्गत विसंगती आहे असे एखाद्याला वाटेल. कारण आपण सुरुवात करतो ती अशी की, आपल्याला एक भौतिक वस्तू – लाल फूल – दिसते आहे. मग अनेक निरीक्षणांच्या, प्रयोगांच्या आधारे आपण असे सिद्ध करतो की, भौतिक वस्तू आपल्याला दिसत नाही, आपल्याला दिसतात ते तिने निर्माण केलेल्या संवेदनांचे आशय. पण ह्यात विसंगती नाही. समजा, आपण 'क' हे विधान स्वीकारले आणि त्यापासून '~ क' हे विधान — 'क असे नाही' हे विधान — निष्पन्न होते असे दाखविले तर त्याच्यात काही विसंगती नसते. ह्यापासून एवढेच निष्पन्न होते की, 'क' असत्य आहे. '(क → ~ क) → ~ क ' हा आकारिक तर्कशास्त्राचा एक सिद्धान्त आहे. (हा रसेल ह्यांचा युक्तिवाद आहे.)

पण ह्या युक्तिवादात एक गोम आहे असे मला वाटते. भौतिक वस्तू आपल्याला साक्षात् दिसतात हे असत्य आहे हे आपण सिद्ध केले आहे. मग आपल्याला जी संवेदने लाभतात त्यांची भौतिक वस्तू ही कारणे असतात हे आपल्याला कसे कळते? ह्याला आधार काय? आपली संवेदने आपण निर्माण करीत नाही, त्यांचे, त्यांच्याहून भिन्न असे, त्यांच्यापलीकडले कारण असले पाहिजे हे स्पष्ट आहे. पण भौतिक वस्तू हे संवेदनांचे कारण असते हे आपल्याला कसे कळते? बार्क्ली म्हणतो त्याप्रमाणे, ईश्वर ही संवेदने आपल्याला प्राप्त करून देतो, असे का मानू नये? असे मानणे विक्षिप्त वाटले तरी तर्कसंगत आहे. ते विक्षिप्त वाटते ह्याचे कारण असे की, भौतिक वस्तू – गुलाबाचे लाल फूल – आपल्याला साक्षात् दिसतात हा ह्या युक्तिवादाचा आधार आहे, आणि भौतिक वस्तू आपल्याला साक्षात् दिसत नाहीत हा ह्या युक्तिवादाचा निष्कर्ष असला तरी, त्यामुळे त्याचा मूळ आधार पूर्णपणे गळून पडत नाही. स्वतःविषयीच्या संवेदनांचे **कारण** म्हणून भौतिक वस्तूचे पुनरुत्थान होते. ह्या विसंगतीचा (किंवा ही जी तार्किक भेग आहे तिचा) परिहार अशा रीतीने करता येईल असे मला वाटते : अस्तित्वाच्या एका पातळीवर माणसांना भौतिक वस्तू साक्षात् दिसतात; पण अस्तित्वाच्या (वैज्ञानिक-दृष्ट्या) अधिक खोल पातळीवर भौतिक वस्तू साक्षात् दिसत नाहीत. (पण ह्या विधानाच्या उत्तरार्धाचा पुनर्विचार पुढे करू.)

एक माणूस आहे, त्याचे डोळे, मेंदू इ. नॉर्मल स्थितीत आहेत, पुरेसा प्रकाश आहे, समोर एक फूल आहे आणि त्याच्यापासून निघणारे प्रकाशकिरण आहेत आणि ते डोळ्यांवर कार्य करून मज्जासंस्था, मेंदूचे विशिष्ट घटक यांच्यावर होणारी एक प्रक्रिया घडवून आणतात आणि त्या माणसाला एका विशिष्ट आशयाची दृक्-संवेदना प्राप्त होण्यात ही प्रक्रिया फलद्रूप होते ही मांडणीच मला आत्मविसंगत वाटते. कारण अस्तित्वाच्या ज्या पातळीवर प्रकाशलहरी किंवा फोटॉन्स आहेत, इलेक्ट्रॉन्स, प्रोटॉन्स, क्वार्क्स इ. आहेत त्या पातळीवर माणसे नाहीत, फुले नाहीत, माणसांचे अनुभव नाहीत. माणूस (त्याचा देह) ही एक भौतिक वस्तू म्हणून घेतली तर तिच्या आकारमानाची (volume) बाह्य रेखा नेमकी कुठे आहे आणि फुलाचे आकारमान नेमके कुठे सुरू होते ह्याचा निर्णय करणे अशक्यप्राय आहे. कारण हे पदार्थ प्रोटॉन्स, न्यूट्रॉन्स, इलेक्ट्रॉन्स इत्यादींच्या रचना आहेत. ह्या दोहोत ज्या क्रिया-प्रतिक्रिया चालत असतील त्यांचे गणिती-भौतिकीय वर्णन काय ते करता येईल. 'एका माणसाने एक फूल पाहणे' ह्या शब्दप्रयोगाने ज्या ज्ञानात्मक कृतीचे वर्णन होते ती कृती

म्हणजे सूक्ष्म भौतिक जगात – इलेक्ट्रॉन्स, इत्यादींच्या – घडणाऱ्या क्रिया-प्रतिक्रिया नव्हत. सूक्ष्म भौतिक जगात घडणाऱ्या ह्या क्रिया-प्रतिक्रिया घडल्या नाहीत तर स्थूल जगात – माणसे, फुले इ. वस्तू ज्या जगात आहेत त्या जगात – 'एक माणूस एक फूल पाहतो' ही ज्ञानात्मक घटना घडणार नाही असे म्हणणे योग्य ठरेल. सूक्ष्म जगातील घटनांवर स्थूल जगातील घटना आधारलेल्या आहेत हा धडा विज्ञानाकडून नक्की मिळतो. पण सूक्ष्म जगातील घटना म्हणजे स्थूल जगातील घटना नव्हत. किंवा स्थूल जगातील घटनांचे, प्रक्रियांचे, कृतींचे जे वर्णन आपण करतो ते आभासात्मक असते, ह्या वर्णनात अभिप्रेत असलेले गुणधर्म, ह्या घटना इत्यादींच्या ठिकाणी असल्यासारखे दिसतात पण खरोखर असत नाहीत, आणि सूक्ष्म जगात घडणाऱ्या घटनांचे जे गणिती-भौतिकीय वर्णन विज्ञान करते त्यानेच केवळ त्यांचे खरेखुरे गुणधर्म वर्णिले जातात असे मानणेही योग्य नव्हे. उलट, देशपांडे असे मानीत आहेत असे वाटते. ते म्हणतात, "...भौतिक वस्तूंचे स्वरूप तथाकथित प्राथमिक गुणांचे वनलेले असते. त्यात रंग, आवाज, स्पर्शगुण इ. नसतात. हे जर खरे असेल तर आपल्यापुढील वस्तू खरोखरच डुक्कर आहे हे मान्य करूनही तिचे भासणारे रूप तिच्यात वस्तुतः नाही हे अमान्य करता येत नाही." ह्या म्हणण्यात काहीतरी घोटाळा आहे असे मला वाटते.

अणू, इलेक्ट्रॉन, क्वार्क इत्यादींच्या सूक्ष्म जगाला, परंपरागत आलेला शब्द वापरून, 'अणुरेणूंचे जग' म्हणूया. देशपांड्यांची भूमिका अशी की, आपण पाहतो त्या डुकरांचे खरेखुरे स्वरूप, त्यांना पाहिल्यामुळे आपल्याला कळत नाही. आपल्याला डुकरांचे जे स्वरूप दिसते ते भासणारे, भासमान स्वरूप असते. आपण कधीही डुक्कर त्याच्या खऱ्याखुऱ्या स्वरूपात पाहूच शकत नाही. पण एखादा पदार्थवैज्ञानिक डुकराच्या खऱ्याखुऱ्या स्वरूपाचे वर्णन करू शकतो. (आज कुणीही पदार्थवैज्ञानिक प्रत्यक्षात असे वर्णन करू शकणार नाही. पण तत्त्वतः असे वर्णन करता येईल हे मान्य करू.) आपण विज्ञाननिष्ठ असू तर आपल्याला डुकरे त्यांच्या खऱ्या-खुऱ्या स्वरूपात पाहता येत नाहीत हा निष्कर्ष कितीही धक्कादायक असला तरी आपण स्वीकारू. ह्या निष्कर्षात असे अभिप्रेत आहे की, इंद्रियगोचर पदार्थ, घटना इत्यादींचे जे गणिती-भौतिकीय वर्णन असते ते त्यांच्या सम्यक् आणि संपूर्ण स्वरूपाचे वर्णन असते. ह्या वर्णनात जे गुणधर्म अभिप्रेत नसतात ते आपल्या अनुभवात प्रतीत होत असले तरी आभासरूप असतात; ते वस्तुतः पदार्थांच्या अंगी नसतात.

हे तत्त्व आपण का स्वीकारावे? त्याचे समर्थन करणारे काही कारण देण्यात आलेले नाही. हे तत्त्व स्वीकारणाऱ्यांचे एका महत्त्वाच्या गोष्टीकडे दुर्लक्ष झाले आहे असे मला वाटते. ती गोष्ट ही की, भौतिक पदार्थ आणि इंद्रियधारी माणूस म्हणून जे पदार्थ आपल्या नेहमीच्या अनुभवाला प्रतीत होतात त्यांच्यात परस्परात होणाऱ्या व्यवहारातून सविषय अशी जाणीव निर्माण होते. समजा, पदार्थापासून प्रकाशलहरी निघाल्या व त्यांनी माझ्या डोळ्यांवर कार्य केले आणि आवश्यक त्या मज्जाप्रवाहांना चालना दिली की, मला रंगाची **जाणीव** होते. ही जाणीव भौतिक पदार्थ आणि प्रक्रिया यांच्या जगात बसत नाही. आता, युक्तिवाद असा आहे की, ह्या जाणिवेचा विषय म्हणजे एक वेदनदत्त असते आणि जोपर्यंत ही जाणीव टिकते तोपर्यंतच हे वेदनदत्त अस्तित्वात राहते. जर भौतिक पदार्थ हे, त्यांची जाणीव होत नसतानाही अस्तित्वात राहतात अशी त्यांची व्याख्या असेल तर वेदनदत्ते हे भौतिक पदार्थ नाहीत. तेव्हा आपल्या जाणिवेचे, ज्ञानाचे साक्षात् विषय हे भौतिक पदार्थ नव्हत; ती केवळ वेदनदत्ते होत.

पण, समजा, आपल्या जाणिवेकडे असे पाहिले की, तिला जे साक्षात् प्रतीत होते, तिचा जो विषय असतो तो म्हणजे एक भौतिक परिसर असतो. म्हणजे असे की, ही जाणीव एका अवकाशाची जाणीव असते, ह्या अवकाशात ज्यांना स्थाने आहेत अशा भौतिक पदार्थांची ती जाणीव असते आणि ह्यांतील काही पदार्थ गतिमान होऊन स्थानांतर करू शकतात अशीही ती जाणीव असते. शिवाय आपण एक इंद्रियधारी, मनोयुक्त देह अशा स्वरूपात ह्या परिसरात आहोत ही जाणीवही ह्या जाणिवेत अनुस्यूत असते. आपण ह्या परिसरात एका ठिकाणाहून दुसऱ्या ठिकाणी जाऊ शकतो आणि अशा रीतीने जाणिवेचा विषय असलेला परिसर विस्तारत जातो. ह्या भौतिक परिसराचे, त्यातील भौतिक पदार्थांचे, त्यात घडणाऱ्या भौतिक प्रक्रियांचे वर्णन करण्यासाठी विकसित झालेली भाषा ह्या परिसरावर बेतलेली असते. 'मी एका दिशेने पाहिले, डुक्कर पाहताना ज्या प्रकारची वेदनदत्ते लाभतात तशी वेदनदत्ते मला लाभली, तेव्हा मी पाहत होतो तो पदार्थ म्हणजे एक डुक्कर असणार' असे कुणी म्हणत नाही. 'मी डुक्कर पाहिला' असे जर कुणी म्हणाला तर 'तू डुक्कर साक्षात् पाहिलास

का?' असा प्रश्न विशिष्ट संदर्भात उद्भवेल. 'तू डुक्कर पाहिलास की त्याचे तळ्यातले प्रतिबिंब पाहिलेस, किंवा डुक्कर करतो तसा आवाज कानी आल्यामुळे तेथे डुक्कर आहे असा तर्क केलास, की डुक्करच पाहिलास?' असा ह्या प्रश्नाचा अर्थ होऊ शकेल. अनुभवाला प्रतीत होणाऱ्या भौतिक परिसराविषयी बोलण्याच्या भाषेत 'भास', 'भ्रम' इ. संकल्पनांनाही स्थान आहे. 'मला दूर अंतरावर पाणी दिसले पण जवळ जाऊन पाहतो तो तेथे पाणी नव्हते, मला पाण्याचा केवळ भास झाला होता', किंवा 'त्याला भ्रम झाला आहे, सगळीकडे त्याला विंचू दिसतात', असे आपण जरूर म्हणतो. पण मला जे पाणी असे दिसते, जे मी पितो, ज्याने अंघोळ करतो ते पाणी हे भासरूप पाणी आहे असे मी म्हणणार नाही.

अणुरेणूंचे जग आणि आपल्या अनुभवाला प्रतीत होणारे जग ह्यांना जोडणारा दुवा आहे. ह्यामुळे एका जगापासून सुरुवात करून आपण दुसऱ्या जगापर्यंत अनुमानांच्या साहाय्याने जाऊ शकतो. अणुरेणूंचे जग हे अनुभवाला प्रतीत होणाऱ्या जगाला आधारभूत आहे हे मी वर म्हटल्याप्रमाणे मान्य करूया. पण अणुरेणूंचे जग हेच खरेखुरे जग आहे आणि अनुभवाला प्रतीत होणारे जग हा त्या जगावर लादलेला आभास आहे असे मानायचे कारण नाही. 'आभास' ही संकल्पना अनुभवाला प्रतीत होणाऱ्या जगाच्या संदर्भातील एक संकल्पना आहे आणि तिचे उपयोजन करण्याचे निकष ह्या जगाच्या संदर्भात घडविले गेले आहेत. जाताजाता एका मुद्याला स्पर्श करणे योग्य ठरेल. अणुरेणूंच्या जगातील घटनांचे वर्णन करण्यासाठी जी भाषा वापरावी लागते ती भौतिक शास्त्रज्ञांनी आणि गणितज्ञांनी ह्या उद्दिष्टासाठी घडविलेली भाषा आहे. ह्या भाषेद्वारा व्यक्त केलेली विधाने अनेकदा केवळ ह्या भाषेतूनच मांडता येतात. ती आपल्या नेहमीच्या व्यवहारातील भाषेतून नेमकेपणे मांडता येत नाहीत. नेहमीच्या भाषेत त्यांचे अतिशय ढोबळ असे भाषांतर काय ते करता येते.

ह्या ठिकाणी आणखी एक मुद्दा मला मांडावासा वाटतो. आपल्या अनुभवाला प्रतीत होणाऱ्या भौतिक जगात एक मानवी जग रुजलेले आहे. हे मानवी जग हा अस्तित्वाचा एक वेगळा स्तर आहे असे मला वाटते; त्याचे केवळ भौतिक जगात क्षपण (reduction) करता येत नाही. उदा., माणसांच्या कृती म्हणजे केवळ स्नायूंच्या हालचाली नसतात. (स्नायूंच्या हालचाली ह्या दृश्य भौतिक जगातील घटना आहेत.) ह्या कृतींना सांस्कृतिक, मूल्यात्मक, मानसिक संदर्भ असतो. 'तिने त्याला लाडिकपणे चापट मारली'. ह्या वाक्यात वर्णिलेल्या कृतीमागे तिची त्याच्याविषयीची मानसिक जवळीक, आपल्या कृत्याचे स्वागत होईल ही खात्री, हा मारण्याचा केवळ अभिनय आहे हे त्याला कळेल हा विश्वास ह्यांची पार्श्वभूमी आहे. 'तिने लाडिकपणे त्याच्या थोबाडीत भडकवली' ह्या वाक्यात विसंगती आहे. वर्णिलेल्या कृत्याची सांस्कृतिक पार्श्वभूमी असे जिला थोडक्यात म्हणता येईल ती ध्यानात घेतली तर ही विसंगती स्पष्ट होईल. त्या कृत्याच्या भौतिक वर्णनातून ती स्पष्ट होणार नाही.

नीती हे ह्या मानवी जगाचे, मानवी जगात घडणाऱ्या व्यवहाराचे एक अनिवार्य अंग आहे. माणसाचे 'श्रेय', 'कल्याण', 'हित' ह्या संकल्पनांवर आणि त्यांच्याशी निगडित असलेल्या 'योग्य कृत्य', 'कर्तव्य', 'नैतिक बंधन', 'न्याय' इ. संकल्पनांवर आधारलेला असा हा व्यवहार असतो. ह्या संकल्पनांचेही केवळ इंद्रियगोचर वस्तू, घटना यांच्यापासून अपकर्षणाने (abstraction) लाभणाऱ्या संकल्पनांत क्षपण करता येणार नाही.

सारांश, माणसाला प्रतीत होणाऱ्या विश्वात अस्तित्वाचे अनेक स्तर आहेत. प्रत्येक स्तर त्याच्या खालच्या स्तरांवर आधारलेला असतो. पण त्या स्तरावरील पदार्थ आणि घटना (व्यवहार) काही वैशिष्ट्यपूर्ण अशा धर्मांनी, त्या स्तराला विशिष्ट असलेल्या धर्मांनी आकारित झालेले असतात. (आध्यात्मिक जीवनाचा स्तर ह्या रचनेतील अंतिम स्तर आहे असे मला वाटते. पण ते असो.) मानवी जीवनात स्वायत्त अशा वाह्य निसर्गाला असलेले मूलभूत स्थान, ह्या निसर्गात व्यक्त झालेल्या अस्तित्वाच्या वेगवेगळ्या पातळ्या (केवळ भौतिक, रासायनिक, जैविक इ.), माणसाची निसर्गाशी असलेली विविध नाती, मानवी जगाची, संस्कृतीची ऐतिहासिक घडण, मानवी व्यवहाराची अनेक रूपे, ह्या सर्वांना एका तत्त्वज्ञानात्मक दर्शनात सुसंगतपणे सामावून घेण्याचा पहिला प्रयत्न हेगेलने केला. मार्क्सने ह्या रचनेला जडवादी रूप दिले खरे, पण अस्तित्वाचे भिन्न स्तर असतात हा सिद्धान्त स्वीकारला. मानवी अनुभवात प्रकट होणाऱ्या अस्तित्वाच्या ह्या सर्व स्तरांची दखल घेणे आणि एका दर्शनात त्यांना सुसंगतपणे सामावून घेण्याचा प्रयत्न करणे ही तत्त्ववेत्त्यांची जबाबदारी आहे असे मला वाटते. हेगेलने, काही किंवा बराच, उच्छृंखलपणा केला हे मान्य करूया. पण त्याबरोबरच मानवी अनुभवातील वैविध्य,

संपन्नता, गुंतागुंत नाकारून अस्तित्वाला सपाट असे रूप देण्याचा मोह तत्त्ववेत्त्यांनी टाळला पाहिजे असे मला वाटते.

आता कांटच्या तत्त्वज्ञानाच्या संदर्भात पूर्वतः ज्ञानाविषयी (a priori knowledge) देशपांड्यांनी जे लिहिले आहे त्याकडे मी वळतो. पूर्वतः ज्ञान, विश्लेषक (analytic) आणि संश्लेषक (synthetic) विधाने, अवश्य (necessary) विधाने ह्याविषयी त्यांनी अतिशय चांगले विवेचन केले आहे, आणि ते सामान्यतः मला मान्य आहे. Critique of Pure Reason मध्ये कांटने प्रतिपादिलेले सिद्धान्त ते संक्षेपाने मांडतात. आणि हे सिद्धान्त म्हणजे केवळ परीकथा आहे असा आक्षेप घेतात. त्यांनी कांटच्या केलेल्या संक्षेपाचाही संक्षेप करून त्यांचे म्हणणे येथे उद्धृत करतो. देशपांड्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे कांटचे म्हणणे असे : "ज्याला आपण निसर्ग म्हणतो तो आपण निर्माण करतो, त्याचे नियम आपणच त्याला दिलेले आहेत. त्यामुळे ते नियम आपल्याला निसर्गाच्या अनुभवापूर्वी ज्ञात होतात हे सहज संभवते.... आपण निराकार सामग्रीतून स्थलकालात विस्तार असलेल्या, भिन्न गुण अंगी असलेल्या आणि परस्परांवर क्रिया-प्रतिक्रिया करणाऱ्या टिकाऊ वस्तूंची निर्मिती त्या सामग्रीला intuitions आणि संकल्पना (concepts) यांनी आकार देऊन करतो. वस्तूंच्या घडणीत आपण पुरविलेल्या अवकाश आणि काळ ह्या intuitions आणि संकल्पना (concepts) पूर्वतः आहेत, आणि पूर्वतः ज्ञान या अंगाविषयी असते असे कांट म्हणतो. संश्लेषक पूर्वतः विधाने कशी शक्य होतात या प्रश्नाला हे कांटचे संक्षेपाने उत्तर. हे उत्तर अनेक तत्त्वज्ञांना पटले आहे. रेग्यांना तर ते पूर्णतः मान्य आहे."

आता, आपला वस्तूंचा जो अनुभव असतो त्यात आपल्या वेगवेगळ्या ज्ञानशक्ती कोणकोणते घटक पुरवितात ह्याचे कथन कांट करतो यात शंका नाही. संवेदनक्षमता (sensibility), धारणा (understanding), कल्पनाशक्ती (imagination), विवेक (Reason) अशा भिन्न ज्ञानशक्तींची तो कल्पना करतो; आणि त्यांनी स्वतः निर्माण केलेल्या घटकांचा वापर करून ह्या ज्ञानशक्ती आपल्या वस्तुविषयक अनुभवाची घडण करतात, अशी मांडणी कांट सातत्याने करतो. संवेदनक्षमता अवकाश आणि काल ह्या शुद्ध प्रतिभानांची (pure intuitions) निर्मिती करते, धारणाशक्ती शुद्ध संकल्पनांची (pure concepts किंवा categories) निर्मिती करते, कल्पनाशक्ती schemata (उदा., द्रव्य - substance, कारण - cause इ.) निर्माण करते, विवेकशक्ती परिकल्पना (Ideas) निर्माण करते असा त्याचा सिद्धान्त आहे ह्यात शंका नाही. त्याच्या वतीने बोलायचे तर असे म्हणता येईल की, देशपांडे म्हणतात त्याप्रमाणे 'आपण ज्याला निसर्ग म्हणतो तो आपण निर्माण करतो' असे त्याचे म्हणणे नाही तर निसर्गाचा जो अनुभव आपल्याला येतो त्याची घडण आपण करतो असे त्याचे म्हणणे आहे.

कांटचे जे म्हणणे आहे (असा माझा समज आहे) ते वरील मानवी ज्ञानशक्तींचा निर्देश न करता मांडतो :

१. इंद्रियसंवेदनांचे (वेदनदत्तांचे) ग्रहण करण्यापासून वस्तूंच्या आपल्या ज्ञानाला प्रारंभ होतो.

२. इंद्रियसंवेदनांचा आपला अनुभव अनिवार्यपणे कालिक असतो. ज्या इंद्रियसंवेदनांचा अनुभव आपल्याला येतो त्यांना अनिवार्यपणे कालात स्थान असते. कालात स्थान नसलेल्या इंद्रियसंवेदनांच्या अनुभवाची कल्पना आपण करू शकत नाही.

३. काल हे एक विशिष्ट (particular, individual) आहे. 'पोपट' ह्या सारखी सामान्य संकल्पना घेतली तर भिन्न विशिष्ट पोपट ही ह्या सामान्य संकल्पनेची उदाहरणे असतात. पण भिन्न विशिष्ट काल ही केवळ कालतेची, कालपणाची (temporality) उदाहरणे नसतात. हे भिन्न विशिष्ट काल हे एका महाकालाचे भाग असतात. कालाचा कितीही दीर्घ घटक घेतला तर तो दीर्घतर कालाचा घटक असतो आणि हे सर्व घटक एका कालाचे भाग असतात. ह्या अर्थाने काल विशिष्ट आहे.

४. विशिष्टाच्या जाणिवेला कांट प्रतिभान (intuition) म्हणतो. तेव्हा कालाची आपली जाणीव हे प्रतिभान आहे. काल हा इंद्रियसंवेदनाचा विषय नाही. विशिष्ट इंद्रियसंवेद्याच्या जाणिवेला कांट आनुभविक प्रतिभान (empirical intuition) म्हणतो. कालाची जाणीव ही इंद्रियसंवेदनेची जाणीव नसल्यामुळे कालाची जाणीव हे शुद्ध (pure) प्रतिभान आहे. (विशिष्टाच्या जाणिवेला कांट ज्याप्रमाणे 'प्रतिभान' (intuition) म्हणतो त्याप्रमाणे ज्या विशिष्टाची ती जाणीव असते त्यालाही तो प्रतिभान म्हणतो. संदर्भावरून हा भेद स्पष्ट होतो. कांटला अनुसरून काल हे शुद्ध प्रतिभान आहे असे आपण म्हणू.)

५. केवळ शुद्ध कालाची – रिक्त कालाची – जाणीव आपल्याला नसते. कालात स्थान असलेल्या इंद्रियसंवेद्यासहितच आपल्याला कालाची जाणीव होऊ शकते. तेव्हा कालाचे प्रतिभान हे आकारिक (formal) प्रतिभान असते. आपल्या इंद्रिय-संवेद्यांचा काल हा अनिवार्य आकार असतो.

६. आपला अनुभव हा कालातील अनुभव असतो. त्याप्रमाणे तो कालाचा अनुभव असतो. किंवा दुसऱ्या शब्दांत तो संततीचा (succession) अनुभव असतो. संततीचा अनुभव हा **एका** कालातील संततीचा अनुभव असतो; तिचे घटक **एका** कालात अगोदरचे आणि नंतरचे ह्या नात्याने जोडलेले असतात. **एका** कालाची संकल्पना असल्याशिवाय संततीची संकल्पना शक्य नाही.

७. कालात एकतेचे तत्त्व नाही. कालाचे घटक विखुरलेले असतात. कालाचे कोणतेही दोन घटक पूर्व-उत्तर ह्या संबंधाने जोडलेले असतात. पण ते एका कालात असल्यामुळे तसे जोडले जातात. (उदा., समजा, एक ट्रक एका मोटारीवर आदळतो आहे असे स्वप्न मला पडले आणि मी जागा झालो. नंतर उठून चहा घेतला. ट्रक-मोटारीची टक्कर झाल्यानंतर मी चहा घेतला असे म्हणता येत नाही. पण ह्या स्वप्नानंतर मी चहा घेतला असे म्हणता येते. कारण स्वप्न पडणे ही घटना आणि चहा घेणे ही घटना **एका** कालातील घटना आहेत. पण ट्रक-मोटारीची टक्कर ही घटना आणि चहा घेणे ही घटना एका कालातील घटना नव्हती. स्वप्न पडणे ही शारीरिक-मानसिक अवस्था ज्या काळी घडून येते तो काळ आणि त्या स्वप्नातील काळ ह्यांच्यात भेद केला पाहिजे. कोणत्याही स्वप्नातील काळ त्या स्वप्नापुरता बंदिस्त असतो.)

८. कालात जे एकतेचे तत्त्व नाही ते तत्त्व अवकाश हे प्रतिभान पुरविते. अवकाश (space) हे एक विशिष्ट आहे. (हा अवकाश आणि तो अवकाश असा भेद आपण करतो. कोणताही अवकाश हा एका महा-अवकाशाचा घटक असतो.) म्हणून अवकाश हे प्रतिभान आहे. अवकाशाची जाणीव ही इंद्रियसंवेद्याची जाणीव नसते. म्हणून अवकाश हे शुद्ध प्रतिभान आहे. कालाप्रमाणे अवकाश हेही आकारिक प्रतिभान आहे. इंद्रियसंवेद्यांना अवकाशात स्थान असते; अवकाशात ती परस्परांशी जोडली जातात. रिक्त अवकाशाचे प्रतिभान असू शकत नाही. इंद्रियसंवेद्यांना आकारित करणारा अवकाश असे अवकाशाचे प्रतिभान असते.

अवकाश कालाला एकतेचे तत्त्व पुरवू शकतो. कारण अवकाश स्थिर असतो. अवकाशाच्या घटकांत अगोदरचा आणि नंतरचा असे संबंध नसतात. अवकाशाचे सर्व घटक एकत्रितपणे असतात.

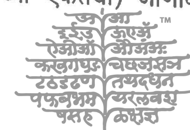
९. संततीचा अनुभव हा एकामागून एक अशा घडणाऱ्या घटनांचा अनुभव असतो. समजा, A-B-C ह्या संततीचा अनुभव एखाद्याला आला. जेव्हा C चा अनुभव त्याला येतो तेव्हा A तेथे नसतो; A घडून गेलेले असते. समजा, आपण असे म्हटले की, C ची जाणीव जेव्हा त्याला असते तेव्हा A आणि B ह्या प्रतिमारूपाने – a व b ह्या प्रतिमांच्या रूपाने – त्याच्या मनात असतात. C अनुभविताना त्याचा अनुभव C (a, b) अशा स्वरूपाचा असतो.

पण ह्याने संततीच्या अनुभवाचा उलगडा होणार नाही. त्यासाठी a आणि b ह्या प्रतिमा **आपण पूर्वी अनुभविलेल्या** A आणि B ह्या संवेद्यांच्या प्रतिमा आहेत ही जाणीव त्याला असली पाहिजे. म्हणजे ज्याला संततीचा अनुभव येतो तो आपले पूर्वीचे अनुभव हे **आपले** पूर्वीचे अनुभव आहेत हे ओळखणारा, आपला आताचा अनुभव हा **आपला** अनुभव आहे आणि ह्या अनुभवाचा आशय आपल्या पूर्वीच्या अनुभवांच्या आशयाहून भिन्न आहे हे जाणणारा असा विषयी (subject) असला पाहिजे. म्हणजे तो आत्मभान, आत्मजाणीव असलेला असा (self-conscious) असला पाहिजे.

१०. तेव्हा स्वतःची जाणीव असलेला असा विषयी संततीच्या जाणिवेत अभिप्रेत असतो. आता, एखाद्याला असे वाटेल की, असा स्वसंवेत्ता (self-conscious) विषयी संततीची जाणीव करून द्यायला पुरेसा आहे. आपल्या पूर्वीच्या अनुभवांची पूर्वीचे अनुभव अशी ओळख त्याला असते आणि सध्याचा अनुभव त्यांच्यानंतर आलेला अनुभव ही जाणीवही त्याला असते. संततीच्या अनुभवासाठी हे पुरेसे आहे. पण विशिष्टाची जाणीव ही प्रतिभानांच्या द्वाराच होते; आणि ह्या स्वसंवेत्त्या विषयीचे प्रतिभान आपल्याला नसते. (इंद्रियसंवेदना, काल आणि अवकाश एवढीच प्रतिभाने आपल्याला उपलब्ध असतात.) समजा, विषयीसंबंधीचे प्रतिभान असते तरी ते कालात असणार आणि त्याची एकता कशी ग्रहण करणार हा प्रश्न राहीलच.

११. तेव्हा संततीच्या एकतेची (किंवा ज्या कालात संतती घडते त्या कालाच्या एकतेची) जाणीव स्वसंवेत्त्या

अनुक्रमणिका





विषयीवर, त्याच्या स्वत:विषयीच्या जाणिवेवर आधारता येत नाही. ती अवकाशावर आधारता येते. कारण अवकाश स्थिर असतो. आता, शुद्ध अवकाशाचे प्रतिभान आपल्याला (स्वतंत्रपणे) लाभू शकत नाही. अवकाशात (आणि कालात) स्थान असलेल्या इंद्रियसंवेदनांना आकारित करणाऱ्या अवकाशाचे काय ते प्रतिभान आपल्याला लाभू शकते. तेव्हा कालिक संतती ह्या स्वरूपात लाभलेली इंद्रियसंवेद्ये ह्या (स्थिर) अवकाशात असलेल्या एका पदार्थाच्या भिन्नकालीन अवस्था आहेत असे संकल्पन करूनच आपल्याला कालिक संततीला एकता देता येते. अवकाशात आणि कालात असलेला, भिन्नकालीन इंद्रियसंवेद्य अवस्थांचा धारक असलेला पदार्थ म्हणजेच भौतिक पदार्थ. अवस्थांहून भिन्न असलेला पण त्यांचा धारक असलेला पदार्थ म्हणजे द्रव्य होय. तेव्हा द्रव्य आणि त्याचे धर्म व अवस्था ह्या संकल्पनेचा वापर करूनच इंद्रियसंवेद्यांच्या संततीचे ज्ञान आपल्याला होऊ शकते. इंद्रियसंवेद्यांपासून अपकर्षणाने लाभलेली अशी ही आनुभविक संकल्पना नाही. ह्या अर्थाने ती शुद्ध आहे. तिचा वापर केल्याशिवाय इंद्रियसंवेद्यांचा अनुभव येणार नाही. इंद्रियसंवेदनांचा अनुभव यायचा तर तिचा वापर अनिवार्य आहे.

१२. आपल्या इंद्रियसंवेद्यांहून भिन्न असलेला पण त्यांच्या द्वारा ज्याचे ज्ञान आपल्याला होते असा, अवकाशात स्थान असणारा, टिकून राहणारा आणि अनेक अवस्थांतून जाणारा पदार्थ म्हणजे भौतिक पदार्थ असे वर म्हटले. एका विषयीच्या (subject) खाजगी इंद्रियसंवेद्यांहून भिन्न असल्यामुळे तो इतर विषयींना उपलब्ध असतो व म्हणून सार्वजनिक असतो. आता, अशी सार्वजनिक वस्तू कालात असल्यामुळे स्वत: बदलू शकते. किंवा, ती स्वत: बदलत नसली तरी, इंद्रियसंवेद्यांच्या (बदलत जाणाऱ्या) संततीद्वारा तिचा अनुभव येऊ शकतो. एका उंच मनोऱ्याकडे मी पाहतो तेव्हा प्रथम तिचा खालचा भाग, मग मधला भाग आणि शेवटी शिखराचा भाग अशा क्रमाने मी त्याला पाहू शकतो. येथे मनोरा बदलत नाही. पण ज्या इंद्रियसंवेद्यांद्वारा आपण त्याला पाहतो ती बदलत असतात. पण किनाऱ्यावर उभे राहून समुद्रात जाणाऱ्या एका जहाजाकडे आपण पाहतो तेव्हा त्याचे आकारमान लहान होत जाताना दिसतो. येथे त्याच्या आकारमानाची संवेद्ये बदलतात, पण जहाजात, (त्याच्या स्थानात), बदल होत असल्यामुळे ती बदलतात असे आपण मानतो. तेव्हा भौतिक वस्तूत होणारे बदल आणि त्यांच्यामुळे आपल्या इंद्रियसंवेद्यांत होणारे बदल एका बाजूला, आणि तिच्यात बदल न होता केवळ तिच्याविषयीच्या आपल्या इंद्रियसंवेद्यांत होणारे बदल दुसऱ्या बाजूला असा भेद आपल्याला करावा लागेल. आपल्या इंद्रियसंवेद्यांहून भिन्न असलेल्या आणि अवकाशात स्थान असलेल्या वस्तूचे त्यांच्याद्वारा आपल्याला ज्ञान होते ह्या म्हणण्यात आपल्याला तिचे ज्ञान ज्या क्रमाने झाले असेल त्याच्याहून भिन्न क्रमाने तिचे इतरांना होत असते (आणि आपल्यालाही होऊ शकले असते) असे अभिप्रेत आहे. तेव्हा वस्तूच्या आपल्याला येणाऱ्या अनुभवातील कोणती स्थित्यंतरे वस्तूतच झालेली असतात, म्हणजे वस्तुनिष्ठ असतात, आणि कोणती स्थित्यंतरे वस्तूचा ज्या क्रमाने विषयीला अनुभव येतो त्याच्यावर केवळ अवलंबून असतात ह्यात भेद ज्याच्या आधारे करता येतो तो निकष आपल्याला उपलब्ध असला पाहिजे. हा निकष थोडक्यात असा : वस्तुनिष्ठ स्थित्यंतरे नियत (determined) असतात. नियमाला अनुसरून होणारी अशी ती स्थित्यंतरे असतात. विषयीनिष्ठ स्थित्यंतरे अनियत असतात. मी मनोरा खालून वर पाहू शकतो. त्याप्रमाणे वरून खाली पाहून शकतो. मनोरा खालून वर पाहताना ज्या क्रमाने इंद्रियसंवेद्ये विषयीला लाभतात त्याच्या उलट्या क्रमाने ती मनोरा वरून खाली पाहताना लाभतात. पण मी किनाऱ्यावर स्थिरपणे उभा असताना जर मला जहाजाचे आकारमान क्रमाने लहान होताना दिसले तर हा क्रम माझ्या हातात नसतो. ह्या स्थितीत जर मला जहाजाचे दृश्य आकारमान क्रमाने मोठे होत जात आहे असा अनुभव यायचा असेल तर जहाजाच्या गतीची दिशा उलटी करावी लागेल. आता ज्या नियमाला अनुसरून वस्तूच्या स्वरूपात स्थित्यंतरे घडून येतात (किंवा वस्तूचे स्वरूप स्थिर राहते) त्या नियमाला कार्यकारण नियम म्हणतात. तेव्हा वस्तुनिष्ठ स्थित्यंतरे आणि विषयीनिष्ठ स्थित्यंतरे ह्यांत भेद करणे अनिवार्य असल्यामुळे वस्तुनिष्ठ स्थित्यंतरे ही कार्यकारण-नियमांना अनुसरून घडतात असे मानणेही अनिवार्य आहे. द्रव्ये (substances) ही नियमांना अनुसरून स्थित्यंतरे घडवून आणतात, ती ह्या स्वरूपाची कारणे असतात असे मानले तरच वस्तूंचे ज्ञान आपल्याला कसे होऊ शकते ह्याचा उलगडा होतो.

इंद्रियसंवेद्यांद्वारा ज्ञात होणाऱ्या पण त्याच्याहून भिन्न असणाऱ्या अशा वस्तू – अवकाशातील वस्तू – हे मानवी अनुभवाचे विषय आहेत असे मानले तर अशा एखाद्या वस्तूचा आपल्याला काही काळ अनुभव येतो, मग काही काळ तिचा

अनुक्रमणिका

अनुभव येत नाही आणि मग फिरून तिचा अनुभव येतो ही शक्यता निर्माण होते. (आपला अनुभव इंद्रियसंवेदनांची कालिक मालिका आहे असे मानले तर ह्या शक्यतेला स्थान नसते. तेच इंद्रियसंवेद्य आपल्याला फिरून लाभते असे असणे शक्य नाही.) तेव्हा जी वस्तू मागे पाहिली तीच आता फिरून पाहतो आहो की नाही हे ठरविण्याचा निकष आपल्याजवळ असला पाहिजे..... मागे जो सुरवंट पाहिला तो म्हणजेच हे फुलपाखरू असा निर्णय घ्यायचा तर सुरवंटाचे नियमाने फुलपाखरात परिवर्तन होत असले पाहिजे. तेव्हा भौतिक वस्तू ह्या नियमांना अनुसरून बदलणाऱ्या वस्तू असल्या पाहिजेत.

कांटच्या सबंध Critique of Pure Reason चा सारांश येथे मला द्यायचा नाही. मुद्दा असा आहे की, कांट जरी अनेक भिन्न ज्ञानशक्तींच्या परिभाषेत बोलत असला तरी माणसाच्या ज्ञानात्मक, वस्तुविषयक अनुभवाचा अनिवार्य आकार (necessary form) काय आहे ह्याचा शोध तो घेतो आहे. भिन्न ज्ञानशक्तींचा निर्देश न करता ह्या आकाराचे आणि त्याच्या अनिवार्यतेचे स्पष्टीकरण करता येते. कांटने दिलेले हे स्पष्टीकरण मी माझ्या शब्दांत पण कांटच्या विवेचनाच्या शक्य तितके जवळ राहून मांडले आहे. विस्तार फार होईल ह्या भयाने मी Critique of Pure Reason मधील उदाहरणे दिली नाहीत. एक उदाहरण देण्याचा मोह मात्र मला आवरत नाही. कांट म्हणतो :

Thesis

The mere, but empirically determined, consciousness of my own existence proves the existence of objects in space outside me.

Proof

I am conscious of my own existence as determined in time. All determination of time presupposes something permanent in perception. This permanent cannot, however, be something in me, since it is only through this permanent that my existence in time can itself be determined. Thus perception of this permanent is possible only through a thing outside me and not through the mere representation of a thing outside me, and consequently the determination of my existence in time is possible only through the existence of actual things which I perceive outside me.

Now consciousness [of my own existence] in time is necessarily bound up with consciousness of the [condition of] the possibility of this time-determination; and it is therefore necessarily bound up with the existence of things outside me, as the condition of the time-determination. In other words, the consciousness of my existence is at the same time an immediate consciousness of the existence of other things outside me.

[As stated by Kant in the Preface to B (above p. 364) this sentence should be altered as follows : "But this permanent cannot be an intuition in me. For all grounds of determination of my existence which are to be met within me are representations; and as representations themselves require a permanent distinct from them, in relation to which they change, and so my existence in the time wherein they change may be determined."]

(Immanuel Kant's Critique of Pure Reason, Translated by Norman Kemp Smith; p. 245.)

तेव्हा, कांटचा उद्देश, निदान त्याच्या उद्दिष्टाचा एक भाग, आपल्या ज्ञानात्मक अनुभवाच्या अनिवार्य आकाराचे स्पष्टीकरण करणे हा आहे; कांटच्या शब्दांत 'अनुभवाच्या शक्यतेच्या अटी' (conditions of the possibility of experience) स्पष्ट करणे हा आहे.

कोणत्याही थोर तत्त्ववेत्त्याच्या तत्त्वज्ञानाविषयी जे खरे असते ते कांटच्या तत्त्वज्ञानाच्या बाबतीतही खरे आहे. ते म्हणजे, त्याच्या तत्त्वज्ञानाला त्याच्या काळाचा संदर्भ आहे आणि त्यात चिरकालिक असा अंश आहे. एका बाजूने

अनुक्रमणिका



लायब्निटझ इ. विवेकवाद्यांशी कांट वाद करीत आहे. उदा., लायब्निट्झच्या मते अवकाश आणि काल हे 'सुप्रतिष्ठित भास' (phenomena bene fundata) आहेत. कांटच्या मते ते आपल्या अनुभवाचे अनिवार्य आकार आहेत. दुसऱ्या बाजूने तो आपल्या अनुभवाचा अनिवार्य आकार स्पष्ट करीत आहे. ह्या प्रयत्नाचे फलित हा कांटच्या तत्त्वज्ञानातील चिरकालिक आशय आहे. देशपांडे ह्यांनी पी.एफ्. स्ट्रॉसन ह्या समकालीन तत्त्ववेत्त्याचा उल्लेख केला आहे. स्ट्रॉसन ह्यांच्या Individuals ह्या ग्रंथाच्या पहिल्या भागात आपल्याला जगाचा जो अनुभव येतो त्याच्या घडणीचे (structure) विश्लेषण त्यांनी केले आहे. ह्या घडणीत अवकाशाला मूलभूत महत्त्व आहे हे त्यांनी दाखवून दिले आहे. जे जग अवकाशात नाही, काल हेच ज्याचे आकारिक तत्त्व आहे अशा जगाच्या अनुभवाची घडण कशी असेल ह्याची कल्पना करण्याचा प्रयत्न त्यांनी केला आहे. हे सर्व कांटवादी (Kantian) आहे.

सारांश, देशपांडे म्हणतात त्याप्रमाणे "जिथे पूर्वी केवळ निराकार वेदने होती तिथे आपण त्यांच्यातून अवकाश आणि काळ यात विस्तार असलेल्या, आणि द्रव्य, कारण इ. संकल्पनांनी बद्ध वस्तूंची निर्मिती करतो हे अनाकलनीय आणि अविश्वसनीय ठरते". हे अनाकलनीय आणि अविश्वसनीय आहेच. पण कांट असे म्हणत नाही. वर उद्धृत केलेल्या उताऱ्यावरून हे स्पष्ट होईल की, कांटचे म्हणणे एवढेच आहे की, मला जर माझ्या संवेद्यांची (संवेद्यांच्या संततीची) जाणीव व्हायची असेल तर त्यांच्याहून भिन्न असलेल्या बाह्य पदार्थांची जाणीव मला असली पाहिजे. 'मी म्हणजे केवळ संवेदनांची आणि प्रतिमांची संतती आहे' ह्या ह्यूमच्या निष्कर्षाचा प्रतिवाद कांट येथे करीत आहे. आपल्या ज्ञानात्मक (वस्तुविषयक) अनुभवाचा अनिवार्य असा आकार असतो हे कांटचे म्हणणे जर खरे असेल तर ह्या आकारात समाविष्ट असलेले घटक ही संश्लेषक पूर्वतः विधाने असणार हे उघड आहे. उदा., 'भौतिक (बाह्य) वस्तूतील बदल कार्यकारण नियमांना अनुसरून घडतात'. पण 'संश्लेषक पूर्वतः' ह्या शब्दप्रयोगाबद्दल आपल्याला अरुची असेल तर आपण तो टाळावा.

प्रा. दि.य. देशपांडे ह्यांच्यासारख्या ज्येष्ठ तत्त्ववेत्त्याने माझ्या लिखाणावर इतके परिश्रम घेतले याबद्दल मी त्यांचे मनापासून आभार मानतो.



Form IV

रूल नं. ८, रजिस्ट्रेशन ऑफ न्यूजपेपर्स सेंट्रल रूल्स १९५६ अन्वये प्रकाशित

प्रकाशन स्थळ	:	प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
प्रकाशन दिनांक	:	दरमहा १ तारीख
मुद्रक	:	श्रीकृष्ण गजानन दीक्षित, व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक
राष्ट्रीयत्व	:	भारतीय
पत्ता	:	द्वारा – प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
प्रकाशक	:	सीताराम रामचंद्र रायकर, चिटणीस, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई.
राष्ट्रीयत्व	:	भारतीय
पत्ता	:	द्वारा – प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
संपादक	:	वसंत विष्णू पळशीकर
राष्ट्रीयत्व	:	भारतीय
पत्ता	:	द्वारा – प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
मालक	:	प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

मी, सीताराम रामचंद्र रायकर जाहीर करतो, की वर दिलेली माहिती माझ्या माहितीप्रमाणे व समजुतीप्रमाणे संपूर्णतः खरी आहे.

सीताराम रायकर
प्रकाशक

संमिश्र सरकारे व भारतीय लोकशाही

प्रमोद बियाणी

राजकारण हा भारतात सर्वस्पर्शी असा विषय झाला आहे. विशेषतः वाढत गेलेली साक्षरता आणि निवडणुकांची वारंवारिता व व्यापकता यामुळे राजकारणाबद्दल सामान्य जनताही रुची घेऊन चर्चा करू लागली आहे. विविध राजकीय आंदोलनांमुळेही भारतीय समाजाची राजकीय जाणीव घडत गेली. नुकत्याच संपन्न झालेल्या लोकसभेच्या तेराव्या निवडणुकीत चर्चिला गेलेला एक महत्त्वाचा मुद्दा आहे संमिश्र सरकाराचा!

स्वातंत्र्यानंतर घटना समितीने देशाच्या संभाव्य राजनीतीबद्दल, सामाजिक व राजकीय ढाच्याबद्दल विचार करून आपल्या प्रजासत्ताक देशाची घटना रचली. भारताच्या राज्यप्रणालीत संघराज्य पद्धती ही महत्त्वाची बाब आहे. केंद्रसत्ता बळकट करण्याचा घटनाकारांचा दृष्टिकोन असला तरी, संमिश्र किंवा आघाडी सरकारांच्या काळात केंद्राच्या बळकटपणाबद्दल संशय उत्पन्न करणाऱ्या काही घटना घडत आहेत हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे.

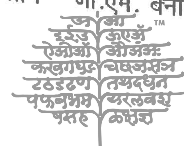
राजकारणात प्रादेशिक पक्षांचे महत्त्व

भारतात केंद्र व घटकराज्ये यांच्यात अधिकारांची वाटणी झाली असली तरी बलवान केंद्रसत्तेला आव्हान देणारे काही प्रादेशिक प्रश्नही निर्माण झाले आहेत. पंजाब, काश्मीर, आसाम, गुरखालँड, झारखंड वगैरे ठिकाणी केंद्र व राज्यशासनाच्या संबंधांबद्दलही काही प्रश्न निर्माण झालेले आहेत. विविध प्रांतांत बोलल्या जाणाऱ्या विविध भाषांमुळेही प्रादेशिक अस्मिता चेतवणे अधिक सोपे गेले आहे. परिणामतः अखिल भारतीय राजकीय पक्षांपेक्षा प्रादेशिक पक्षांचे महत्त्व १९८९ पासून केंद्रीय राजकारणातही वाढत गेले. उदा., पंजाबमधून अकाली दल, महाराष्ट्रातून शिवसेना, तामिळनाडूतून द्रमुक-अद्रमुक वगैरे. १९८० नंतर व अगदी अलीकडेही अखिल भारतीय पक्षांच्या राज्यपातळीवरील असंतुष्ट व महत्त्वाकांक्षी नेत्यांनी आपले प्रादेशिक पक्ष काढून राष्ट्रव्यापी राजकीय पक्षांचा पायाच खच्ची केला आहे. उदा., (१) काँग्रेस-मधून फुटून शरद पवारांनी काढलेला पूर्वीचा काँग्रेस (एस) पक्ष व आताचा काँग्रेस (राष्ट्रवादी) पक्ष, नारायणदत्त तिवारी व अर्जुनसिंगांनी काढलेला तिवारी काँग्रेस पक्ष, ममता बॅनर्जींची तृणमूल काँग्रेस! माधवराव शिंदे, सुरेश कलमाडी, सुखराम वगैरे मंडळींनीही काँग्रेसमधील हकालपट्टीनंतर स्वतंत्र पक्ष काढले होते. (२) जनता पक्षातून/दलातून फुटून निघालेल्या किंवा हाकलून दिलेल्या नेत्यांनी काढलेले पक्ष उदा. जॉर्ज फर्नांडिसांचा समता पक्ष, लालूप्रसादांचा राजद, हेगडेंची लोकशक्ती, देवीलाल यांचा इंडियन नॅशनल लोकदल इत्यादी. (३) भाजपमधून फुटून वाघेलांनी गुजराथेत काढलेला राजकीय पक्ष.

वरील उदाहरणांवरून असे लक्षात येते की, काँग्रेस, जनता पक्ष व भाजप या तिन्ही पक्षांच्या बलशाली संघटनांना राज्यपातळीवरील नेत्यांनी केव्हा ना केव्हा फुटीचा, तोडमोडीचा धक्का दिलेला आहेच. याशिवाय छोट्या-मोठ्या फुटी, पक्षांतरे यांनी तर भारतीय राजकारणातील पक्षपद्धतीत खूपच गोंधळ उडवून दिला आहे. यापैकी जवळपास सर्व उदाहरणे व्यक्तिनिष्ठ किंवा गटनिष्ठ असून त्यांची नावे वाचणेही मजेशीर असते. उदा., मनेका गांधी, बुटासिंग, सुरेश कलमाडी, अजितसिंग या व्यक्तींनी स्वतःपुरते किंवा एका छोट्या गटांपुरते राजकारण करण्यासाठी केलेली पक्षांतरे आणि विविध पक्षांच्या आधारे लढविलेल्या निवडणुका या त्या त्या काळी गाजलेल्या आहेत. काही नेत्यांच्या बाबतीत, ते आज नेमक्या कोणत्या पक्षात आहेत हे सांगणेही अवघड होईल एवढी त्यांची राजकीय निष्ठा आणि विश्वासार्हता पातळ झाली आहे!

भारतीय राजकारणात सद्यःस्थितीत विविध प्रदेशांत महत्त्व-पूर्ण असलेले प्रादेशिक पक्ष तक्ता क्र. १ वरून लक्षात येतील.

तक्ता क्र. १ मध्ये दिलेल्या प्रादेशिक पक्षांव्यतिरिक्त छोटे-छोटे प्रादेशिक पक्षही आहेत. याशिवाय अक्षरशः एका व्यक्तीवर अवलंबून असलेले पण राजकारणात महत्त्वपूर्ण भूमिका निभावणारे काही पक्ष आहेत ते असे : १. जनता पक्ष – श्री. सुब्रमण्यम् स्वामी, २. समाजवादी जनता पार्टी - श्री. चंद्रशेखर, ३. नॅशनल मायनॉरिटीज पार्टी – डॉ. अख्तर हसन रिझवी, ४. मुस्लिम लीग – जी.एम. बनातवाला.





अनुक्रमणिका

तक्ता क्र. १

भारतातील महत्त्वपूर्ण प्रादेशिक पक्ष

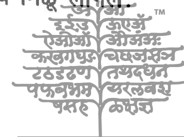
(स्थिती सप्टेंबर १९९९ मधील)

क्र.	राज्य	पक्षाचे नाव
१.	जम्मू-काश्मीर	नॅशनल कॉन्फरन्स
२.	पंजाब	अकाली दल
३.	हरियाणा	हरियाणा विकास पार्टी
४.	हरियाणा	इंडियन नॅशनल लोकदल
५.	हिमाचल प्रदेश	हिमाचल विकास काँग्रेस
६.	आसाम	आसाम गण परिषद
७.	आसाम	पीपल्स पार्टी ऑफ आसाम
८.	ओरिसा	बिजू जनता दल
९.	मणिपूर	मणिपूर पीपल्स पार्टी
१०.	सिक्कीम	सिक्कीम डेमॉक्रॅटिक फ्रंट
११.	सिक्कीम	सिक्कीम संग्राम परिषद
१२.	मिझोराम	मिझो नॅशनल फ्रंट
१३.	बिहार	राष्ट्रीय जनता दल
१४.	बिहार	झारखंड मुक्ती मोर्चा
१५.	बिहार	समता पार्टी
१६.	पश्चिम बंगाल	फॉरवर्ड ब्लॉक
१७.	पश्चिम बंगाल	तृणमूल काँग्रेस
१८.	प. बंगाल व केरळ	क्रांतिकारी समाजवादी पक्ष
१९.	उत्तरप्रदेश	बहुजन समाज पार्टी
२०.	उत्तरप्रदेश	समाजवादी पार्टी
२१.	उत्तरप्रदेश	लोकतांत्रिक काँग्रेस
२२.	महाराष्ट्र	शिवसेना
२३.	महाराष्ट्र	रिपब्लिकन पक्ष
२४.	महाराष्ट्र	राष्ट्रवादी काँग्रेस पक्ष
२५.	महाराष्ट्र	शेतकरी कामगार पक्ष
२६.	गोवा	महाराष्ट्रवादी गोमंतक पक्ष
२७.	कर्नाटक	लोकशक्ती
२८.	आंध्र प्रदेश	तेलगू देशम
२९.	केरळ	केरळ काँग्रेस
३०.	तामिळनाडू	अण्णा द्रमुक
३१.	तामिळनाडू	द्रमुक
३२.	तामिळनाडू	तामिळ मनिला काँग्रेस
३३.	तामिळनाडू	तामीजगा राजीव काँग्रेस
३४.	तामिळनाडू	पट्टाली मक्कळ कच्छी
३५.	तामिळनाडू	पुथिय तमिझागम

तक्ता क्र. १ वरून स्पष्ट होते की, बहुतेक सर्व राज्यांत प्रादेशिक पक्ष महत्त्वाची भूमिका बजावीत आहेत. जम्मू-काश्मीर, पंजाब, हरियाणा, हिमाचल प्रदेश, आसाम, बिहार, पश्चिम बंगाल, उत्तरप्रदेश, महाराष्ट्र, सिक्कीम, आंध्रप्रदेश, केरळ, तामिळनाडू, मिझोराम अशा जवळपास निम्म्या राज्यांमध्ये एक तर निव्वळ प्रादेशिक पक्षांची राज्यसरकारे आहेत किंवा तेथे असलेल्या राज्यसरकारांमध्ये प्रादेशिक पक्षांचा महत्त्वाचा वाटा आहे. काही ठिकाणी भाजप व कम्युनिस्ट हे राष्ट्रीय पक्ष या प्रादेशिक पक्षांबरोबर राज्यसरकारांमध्ये आहेत तर काही प्रादेशिक पक्षांची राज्यसरकारे काँग्रेसच्या पाठिंब्यावर उभी आहेत. याचाच अर्थ बऱ्याच प्रदेशांमध्ये राष्ट्रीय म्हणविणाऱ्या पक्षांना दुय्यम भूमिका स्वीकारणे प्राप्त झाले आहे. या विवेचनावरून एक बाब स्पष्ट होते ती अशी की, प्रादेशिक पक्षांनी देशातील निम्म्या राज्यांमध्ये राजकारणात अत्यंत महत्त्वाची भूमिका आज स्थापित केली आहे. त्या त्या राज्यांमध्ये राजकीय ढाचाचा विचार करताना या प्रादेशिक पक्षांना टाळून चालणार नाही अशी स्थिती आहे. हेच पक्ष लोकसभेच्या काही जागा मिळवून राष्ट्रीय राजकारणातही महत्त्वाचे स्थान पटकावतात. गेल्या चार-पाच वर्षांत तर लोकसभेच्या एका-एका खासदाराला महत्त्व आल्याने मनेका गांधी (अपक्ष), बुटासिंग (अपक्ष), रमाकांत खलप (मगोपचे एकमात्र भूतपूर्व खासदार) वगैरे खासदारांनीही केंद्रात मंत्रिपदे मिळविली! तामिजगा राजीव काँग्रेस, पट्टाली मक्कळ कच्छी, जनता पक्ष (सुब्रमण्यम स्वामी), नॅशनल कॉन्फरन्स, हरियाणा विकास पक्ष, इंडियन नॅशनल लोकदल, हिमाचल विकास काँग्रेस, फॉरवर्ड ब्लॉक, तृणमूल काँग्रेस, रिपब्लिकन पक्ष, मगोपा वगैरे पक्षांचे अत्यंत अल्प (अनेकदा तर एक अंकी किंवा अक्षरशःएक-एकच!) खासदार निवडून येतात पण केंद्रशासनाच्या स्थैर्याच्या संदर्भात हे खासदार अत्यंत महत्त्वपूर्ण भूमिका बजावतात.

केंद्रातील बदल

काँग्रेस हा भारतातील अत्यंत तगडा राष्ट्रव्यापी राजकीय पक्ष होता. त्यामुळे स्वातंत्र्योत्तर २५ वर्षांच्या काळात काँग्रेसची अत्यंत भक्कम राजवट केंद्रात असे. १९५२ ते १९७२ या पाच सार्वत्रिक निवडणुकांमध्ये सलगपणे काँग्रेस पक्षालाच बहुमत मिळाले. १९६७ मध्ये काँग्रेसअंतर्गत मतभेदातून उभ्या राहिलेल्या 'बड्या आघाडी' मुळे काँग्रेस विरोधकांना थोडे अधिक यश निवडणुकांमध्ये मिळू लागले.




'बिगरकाँग्रेसवादा'चा सिद्धान्त मांडणारे डॉ. राम मनोहर लोहिया ते जयप्रकाश नारायण हा पहिला टप्पा आणि नंतर व्ही.पी. सिंग ते अटलविहारी वाजपेयी असा दुसरा टप्पा अभ्यासला तर केंद्रात झालेल्या सत्तेच्या बदलाचा खेळ स्पष्ट होतो. काँग्रेस दुबळी केल्याशिवाय शुद्ध बिगर-काँग्रेसी सरकार स्थापणे केंद्रात आणि राज्यांतही कठीण असल्याचे भारतातील सर्वच बिगर-काँग्रेसी नेत्यांच्या लक्षात आल्याने ते सर्वजण 'काँग्रेस हटाओ' या एक कलमी कार्यक्रमाच्या मागे लागले. परिणामतः १९६७ मध्ये देशातील एकूण आठ राज्यांमध्ये काँग्रेसविरोधी आघाड्यांची सरकारे निर्माण झाली. देशात खऱ्या अर्थाने आघाडीच्या राजकारणाची ही सुरुवात होती. भिन्नभिन्न पक्षांनी एकत्र येऊन 'काँग्रेस विरोध' या मुद्यावर ही सरकारे बनविली होती. मात्र यांपैकी बहुतेक सरकारे वर्ष-दीड वर्षात गडगडली आणि त्या राज्यांमध्ये पुन्हा निवडणुका घ्याव्या लागल्या.

१९६७ नंतर विविध पक्षांच्या फुटीलाही वेग येऊ लागला. काँग्रेस, समाजवादी पक्ष, कम्युनिस्ट पक्ष व रिपब्लिकन पक्ष यांच्यात फूट झाली. राष्ट्रीय पक्षातील फुटींमुळे द्रमुक (तामिळनाडू), अकाली दल (पंजाब), रामराज्य परिषद (ओरिसा) हे प्रादेशिक पक्ष प्रबळ होऊ लागले.

श्रीमती इंदिरा गांधींच्या विरोधात उभ्या राहिलेल्या 'बड्या आघाडी'त काँग्रेसमधून फुटलेली सिंडिकेट काँग्रेस, स्वतंत्र पार्टी, जनसंघ, संयुक्त समाजवादी पक्ष वगैरे एकत्र होते. मात्र ही आघाडी सक्षम होऊ शकली नाही. पुढे जयप्रकाश नारायण यांनी पुन्हा या सर्वांना एकत्र आणले. १९७७ मध्ये या सर्व पक्षांचा मिळून स्थापन झालेला जनता पक्ष काँग्रेसविरोधात निवडणुकीत उतरला.

जनता पक्षाची निर्मिती ही खरे तर आघाडीचीच निर्मिती होती. सर्व पक्षांना एका पक्षाच्या बॅनरमध्ये विसर्जित केल्याने तिला निव्वळ आघाडी म्हणता येत नाही, एवढेच! पण ती एक आघाडीच होती. खरे तर जनता पक्षाच्या स्थापनेऐवजी या सर्वांचे स्वतंत्र अस्तित्व ठेवून आघाडीचा प्रयोग तेव्हाच केला गेला असता तर केंद्रीय राजकारणात काही वेगळे बदल घडले असते काय, हा विचार करण्यास भाग पाडणारा मुद्दा आहे.

जनता पक्षाचा प्रयोग २८ महिन्यांत फसला. त्यानंतर चरणसिंग व यशवंतराव चव्हाण यांनी संमिश्र सरकारचा अल्पजीवी प्रयोग केला. पुढे १९८९ मध्ये काँग्रेस पक्षाला हटवून पुन्हा व्ही.पी. सिंग यांचे जनता दल सत्तेवर आले. त्यांना भाजपचा पाठिंवा होता. व्ही.पी. सिंगांना हुसकावून चंद्रशेखर यांनी काँग्रेसच्या पाठिंब्यावर पंतप्रधानपद मिळविले पण त्यांचीही गत चरणसिंगांसारखीच झाली. त्यानंतर पुन्हा काँग्रेसची राजवट केंद्रात आली. मात्र १९९६ मध्ये 'संयुक्त आघाडी'चे देवेगौडा सत्तेवर आले. या आघाडीत वरेच पक्ष एकत्र होते. देवेगौडांना बदलून गुजराल यांच्या नेतृत्वाखाली केंद्रशासनाचा हा प्रयोग १९९८ पर्यंत चालू राहिला. पुन्हा ही आघाडी कोसळली ती परिघाबाहेरील पाठिंबा गेल्याने! १९९८ मध्ये भाजप व इतर काही पक्षांची आघाडी सत्तेवर आली, परंतु त्यांच्या आघाडीतील बिघाडीमुळे १३ महिन्यांत पुन्हा मध्यवर्ती निवडणुका घेणे भाग पडले. १९९९ च्या सप्टेंबर-ऑक्टोबरमध्ये झालेल्या मध्यवर्ती निवडणुकांपर्यंतचा हा एक पट भारतातील केंद्रसत्ता एकपक्षीय राजवटीअभावी कशी दुबळी होत गेली, अस्थिर होत गेली हे स्पष्ट व्हावे यासाठी मांडला आहे.

१९९९ च्या निवडणुका भाजपने २४ पक्षांच्या संयुक्त आघाडीत लढविल्या. काँग्रेसनेही राजद, रिपब्लिकन पक्ष, जयललितांचा अण्णाद्रमुक वगैरेंबरोबर स्थानिक पातळीवर आघाडी केलीच आहे. इतरही पक्षांनी छोट्या-मोठ्या आघाड्या उभ्या केल्या आहेतच. पक्षांचे पुनर्घटन वा विघटन ही प्रक्रिया यावेळीही होतीच. उदा., संयुक्त जनता दल नावाने समता पार्टी, लोकशक्ती व शरद यादव जनता दलाचे पुनर्घटन झाले तर शरद पवारांनी राष्ट्रवादी काँग्रेस काढली!

याचाच अर्थ लोकसभेत स्वतःच्या पक्षाच्याच उमेदवारांच्या आधारावर निव्वळ बहुमत मिळविण्याची ताकद कोणत्याही राष्ट्रीय पक्षात कालच्या निवडणुकीत राहिलेली नाही हे स्पष्ट झाले आहे. त्यामुळेच आघाडी सरकारे, पाठिंब्यावरील सरकारे किंवा संमिश्र सरकारे या शासनपद्धतीची सवय भारतीयांना करून घ्यावी लागणार आहे.

भारतात पश्चिम बंगाल, केरळ सारख्या राज्यांत अशी संमिश्र सरकारे यशस्वी झाली आहेत. आज अनेक राज्यांमध्ये विविध पक्षांची मिळून संमिश्र सरकारे आहेतच. पण प्रादेशिक पक्षांनी राष्ट्रीय पक्षांना दुबळे केल्याने आता केंद्रातही संमिश्र सरकारे अपरिहार्य झाली आहेत. बहुतेक सर्व पक्षांनी हे वास्तव स्वीकारले आहे.

प्रादेशिक पक्षांचा उदय व प्रभाव

या घटनांचे, बदलाचे विश्लेषण कॉ. सुरेश गवळी यांनी पुढील-प्रमाणे दिले आहे : 'काँग्रेसने प्रांतवादाला अनावश्यक खतपाणी न घालता राष्ट्रीय दृष्टिकोनाने देशाचे राजकारण हाताळले. पण या क्रमात राज्यवार निर्माण होणाऱ्या सांस्कृतिक, सामाजिक, राजकीय, आर्थिक आशाआकांक्षा यांच्याशी काँग्रेसला संपूर्णपणे समरस होता आले नाही. त्यामुळे समाजवादी पक्ष व बहुजन समाज पक्ष यांसारख्या जातींवर आधारलेल्या पक्षांची वाढ होऊन, त्या प्रमाणात काँग्रेसची ताकद कमी होत गेली आहे. काँग्रेस पक्ष या रीतीने क्षीण व्हावा, व त्यामुळे निर्माण झालेल्या परिस्थितीत सध्याच्या प्रादेशिक पक्षांपेक्षा बलवान असलेल्या भाजपला या पक्षांचे सहकार्य घेऊन देशाचा कारभार करता येईल, असे भाजपचे डाव आहेत. स्वतःचे बहुमत होईपर्यंतच लवचिकपणे भाजप या प्रादेशिक पक्षांचे सहकार्य घेत आहे.'[१]

या विवेचनातून आणखी एक बाब लक्षात घेतली पाहिजे ती ही की, १९९६ च्या केंद्रशासनाच्या प्रयोगापासून प्रादेशिक पक्षांना केंद्रशासनाच्या स्थापनेत महत्त्वाची भूमिका बजावता येऊ लागली आहे. आणखी एक महत्त्वाचा मुद्दा म्हणजे काँग्रेसने केंद्रशासन बनविण्यासाठी आत्तापर्यंत तरी प्रादेशिक पक्षांना फारसे महत्त्व दिलेले नव्हते. बहुतेक राज्यांमध्ये हे प्रादेशिक पक्ष काँग्रेसचे शत्रूच आहेत. उदा., तेलगू देशम, आसाम गण परिषद, अकाली दल, शिवसेना हे सर्व पक्ष शुद्ध काँग्रेसविरोधी पक्ष आहेत. त्यामुळे त्यांना अपरिहार्यपणे केंद्रातही काँग्रेस-विरोधाची भूमिका बजवावी लागतेच. परिणामतः काँग्रेसलाही आता बदलत्या परिस्थितीत प्रादेशिक पक्षांचा वेगळा विचार करणे भाग पडले आहे.

डॉ. राम मनोहर लोहिया यांनी प्रादेशिक पक्षांच्या संदर्भात खूपच मौलिक चिंतन केले आहे. त्यांच्या मते, "पश्चिम हिंदुस्थानातील शेतकरी कामगार पक्ष आणि रिपब्लिकन पार्टी, दक्षिण हिंदुस्थानातील द्रविड मुन्नेत्र कळघम आणि पूर्व हिंदुस्थानातील झारखंड पार्टी, गणतंत्र परिषद आणि जनता पार्टी हे निव्वळ प्रादेशिक पक्ष नव्हेत, तर आपापल्या जातींच्या आधाराने राजकारण करणारे पक्ष आहेत. आपापल्या प्रांतात या प्रादेशिक जाती निश्चित बहुसंख्य आहेत. झारखंड पार्टीचा प्राण छोटा नागपूरमधील आदिवासी आहेत तर रिपब्लिकन पार्टीचा प्राण महार, शेतकरी कामगार पक्षाचा प्राण मराठा, द्रविड मुन्नेत्र कळघम पक्षाचा प्राण मुदलियार व अन्य अब्राम्हण जाती आणि गणतंत्र व जनता पार्टी यांचा प्राण काही अंशी त्या त्या प्रांतातील विशिष्ट समाज व वरिष्ठ जाती आहेत... तामिळनाडूमधील जातिविरोधी आंदोलन जरा गुंतागुंतीचे आहे. ब्राह्मणविरोधाबरोबर तेथे या आंदोलनाला द्रविड भावनेचा आधार घेण्यात आला आहे. ब्राह्मण विरुद्ध अब्राह्मण, आर्य विरुद्ध द्रविड, उत्तर दक्षिण, आणि हिंदी विरोध हे तामिळनाडू-मधील जाति-विरोधी आंदोलनाचे प्रमुख घटक आहेत. द्रमुक आणि द्रविड कळघम हे दोन द्रविड भावनेवर आधारलेले पक्ष आहेत. तेथील काँग्रेससह सर्व राजकीय पक्षांवर कमीजास्त प्रमाणात या द्रविड भावनेचा प्रभाव आहे. द्रविड मुन्नेत्र कळघम पक्ष हा अखिल भारतीय पक्ष नसल्याने त्याला कोणतीही अखिल भारतीय शिस्त नाही. त्यामुळे तो प्रसंगपरत्वे प्रांतीय व उत्तर-विरोधी भावना चेतवून आपल्या चळवळी तीव्रतेने चालवू शकतो. काँग्रेसविरोधासाठीही द्रविड मुन्नेत्र कळघम पक्ष या भावनांचा यशस्वीपणे उपयोग करतो. काँग्रेस पक्षही द्रविड भावनेचा आपल्या राजकीय हेतूसाठी उपयोग करीत असतो. पण अखिल भारतीय व सत्ताधारी पक्ष असल्याने त्याला त्या भावनेचा वस्तुनिष्ठ व विवेकपूर्ण उपयोग करावा लागतो. त्यामुळे काँग्रेसला द्रविड मुन्नेत्र कळघमच्या आक्रमक व बेफाम द्रविड भावनेपुढे हार खावी लागते."[२]

राष्ट्रीय पक्षांच्या मर्यादा ओळखून प्रादेशिक पक्ष त्या त्या प्रदेशात राष्ट्रीय पक्षांना कसे अडचणीत आणतात हे डॉ. लोहियांनी अतिशय बारकाव्याने लक्षात आणून दिले आहे. जात, भाषा, जमात, प्रदेशवाद हे प्रादेशिक पक्षांचे संकुचित आधार पक्षबांधणीसाठी राष्ट्रीय पक्षांना उचलता येत नाहीत हे स्पष्ट करताना डॉ. लोहिया म्हणतात, "बिहारमध्ये झारखंड आणि ओरिसामध्ये गणतंत्र यासारख्या प्रादेशिक आणि जातीय पक्षांचा बोलबाला आहे ही एक फारच अजोड आणि विचित्र घटना आहे. आदिवासी किंवा जंगलवासी यांच्या हक्कांसाठी आणि त्यांच्यावर दडपशाही करणारे जुलमी कायदे व परंपरा नष्ट करण्यासाठी झारखंड पार्टी कधीही लढलेली नाही. खरे म्हणजे समाजवादी आणि अन्य तत्सम पक्षांनीच त्यांच्यासाठी काही विभागात लढे दिले आहेत. तरीदेखील तेथील आदिवासी झारखंड पार्टीलाच मते देतात. कारण त्या पक्षाचे लोक त्यांच्यात राहतात, जेवतात आणि नाचतात-गातात. त्यांच्या सुखदुःखात सहभागी होतात. तो पक्ष त्यांचेच एक अंग आहे. जातिप्रथेने राजकीय आणि सामाजिक बंधुभावनेतही दरी निर्माण केली





अनुक्रमणिका

आहे. राजकीय आणि आर्थिक कार्यक्रम असणारे राष्ट्रीय पातळीवरील पक्ष जन्म, विवाह, खाणेपिणे आणि मृत्यू इत्यादी प्रसंगी कनिष्ठ जातियांशी सामाजिक स्वरूपात मिसळत नाहीत तोवर झारखंड पक्षासारख्या पक्षांचे विभागीय वर्चस्व नष्ट करणे त्यांना शक्य होणार नाही."[३]

काँग्रेसने प्रादेशिक पक्षांचे हे बलस्थान अगदी १९९० पर्यंत पक्षात घेतले नाही. परिणामतः काँग्रेसच्या शक्तीचा क्षय होत चालला आहे तर नवनवे प्रादेशिक पक्ष उदयास येत चालले आहेत. तक्ता क्र. २ (लोकसभा निवडणुकांची पक्षनिहाय स्थिती) यावरून काँग्रेस, जनता दल, पक्ष, भाजपा व कम्युनिस्ट यांच्या शक्तीत होत गेलेले वदल स्पष्ट होतील.

तक्ता क्र. २

लोकसभा निवडणुकांची पक्षनिहाय स्थिती

(पाच पक्षांसाठी फक्त)

वर्ष	काँग्रेस	जनसंघ/ भाजपा	जनतापक्ष/ दल	कम्युनिस्ट	मार्क्सवादी कम्युनिस्ट
१९५२	३५४	३	-	२६	-
१९५७	३६६	४	-	२९	-
१९६२	३५८	१४	-	२९	-
१९६७	२८०	३६	-	२३	१९
१९७१	३५५	१६	-	२४	२६
१९७७	१५३	-	२९९	०७	२२
१९८०	३५१	-	३१	११	३५
१९८४	४००	२	११	-	-
१९८९	१९६	८५	१४०	१५	३३
१९९१	२२६	११७	५६	१३	३५
१९९६	१३९	१६३	४५	१२	३२
१९९८	१४१	१८२	०६	०९	३३

(टीप : वरील तक्त्यात फक्त मोठ्या राष्ट्रीय पक्षांचाच विचार केल्याने लोकसभा खासदारांच्या एकूण आकडेवारीशी तक्ता जुळणार नाही.)

तक्ता क्र. २ वरून असे दिसते की, काँग्रेससारखा राष्ट्रव्यापी पक्ष आपला व्यापक आधार गमावत आहे तर भाजप राष्ट्रव्यापी पाया बांधत आहे. कम्युनिस्ट-जनता दलासारखे पक्ष (मार्क्सवादी वगळून) आपला आधार गमावत चालले आहेत. याला कारण असंख्य नव्या पक्षांचा जन्म होत जाणे हे आहे. प्रादेशिक अस्मिता तीव्र होणे, जात-जमातवादाचा वाढता प्रभाव इत्यादी कारणांमुळे प्रादेशिक पक्ष व प्रादेशिक नेते यांनी भारताचे केंद्रीय राजकारण विस्कटून टाकले आहे. १९८९ पासून लोकसभेत गेलेल्या प्रादेशिक पक्षांची यादी तक्ता क्र. ३ मध्ये दिली आहे.

तक्ता क्र. ३

प्रादेशिक पक्षांचे लोकसभेतील प्रतिनिधित्व

(१९८९ ते १९९८)

क्र.	पक्ष	१९८९	१९९१	१९९६	१९९८
१	अकाली दल	०५	-	०८	०८
२	मुस्लिम लीग	०२	०२	०२	०२
३	अण्णा द्रमुक	११	११	-	१८
४	तेलगू देशम	०२	१३	१७	१२
५	काँग्रेस(देशम)	०१	०१	-	-
६	क्रांतिकारी समाजवादी	०४	०४	०५	०५
७	फॉर्वर्ड ब्लॉक	०३	०२	०३	०२
८	वहुजन समाज पक्ष	०३	-	११	०५
९	झारखंड मुक्ती मोर्चा	०३	०६	०१	-
१०	इंडियन पीपल्स फ्रंट	०१	-	-	-
११	महाराष्ट्रवादी गोमंतक पक्ष	०१	-	०१	-
१२	शिवसेना	०१	०४	१५	०६
१३	नॅशनल कॉन्फरन्स	०३	-	-	०३
१४	इंडियन नॅशनल लोकदल	-	-	-	०४
१५	मार्क्सिस्ट कोऑर्डिनेशन	०१	-	-	-
१६	ए.आय.एम. आय.एम.	०१	-	०१	०१
१७	सिक्कीम संग्राम परिषद	०१	-	-	-

१८	सिक्कीम डेमॉक्रॅटिक फ्रंट	–	–	०१	०१
१९	हिंदुमहासभा	०१	–	–	–
२०	गुरखा राष्ट्रीय मु. मोर्चा	०१	–	–	–
२१	समाजवादी जनता पक्ष	०५	–	०३	०१
२२	तमिळ मनिला कॉंग्रेस	–	–	२०	०३
२३	द्रमुक	–	–	१७	०६
२४	लोकशक्ती	–	–	–	०३
२५	समाजवादी पार्टी	–	–	१७	२०
२६	समता पार्टी	–	–	०५	१३
२७	आसाम गण परिषद	–	–	०५	–
२८	युना. गोवा डे. पा.	–	–	०१	–
२९	अरुणाचल कॉंग्रेस	–	–	–	०२
३०	राष्ट्रीय जनता दल	–	–	–	१७
३१	विजू जनता दल	–	–	–	०९
३२	कॉंग्रेस (तिवारी)	–	–	०४	–
३३	केरळ कॉंग्रेस (एम)	–	–	०१	०१
३४	हरियाणा विकास पार्टी	–	–	०३	०१
३५	जनता पक्ष (सुब्रमण्यम)	–	–	–	०१
३६	तृणमूल कॉंग्रेस	–	–	–	०७
३७	मणिपूर स्टेट कॉं.पा.	–	–	–	०१
३८	पट्टाली मक्कळ कच्छी	–	–	–	०४
३९	एम.डी.एम.के.	–	–	–	०३

तक्ता क्र. ३ हा परिपूर्ण नाही. अजूनही काही छोट्या प्रादेशिक पक्षांचा यात समावेश होऊ शकतो. या छोट्या-मोठ्या प्रादेशिक पक्षांनी लोकसभेत मिळून एकूण बऱ्याच जागा पटकाविण्यास सुरुवात केल्याने कॉंग्रेससारखा राष्ट्रीय पक्ष अडचणीत आला व जनता दल आणि भाजप या पक्षांना या प्रादेशिक पक्षांच्या साहाय्याने संमिश्र सरकारे बनविणे शक्य झाले. गंमत म्हणजे या छोट्या-मोठ्या प्रादेशिक पक्षांची संख्या वाढतच आहे.

कॉंग्रेस पक्ष दुबळा होत गेल्याने निर्माण झालेल्या पोकळीत ती पोकळी भरून काढील एवढा सक्षम, राष्ट्रव्यापी भक्कम पाया असलेला व भारतात सर्वत्र खोलवर पसरलेला दुसरा राष्ट्रव्यापी पक्ष उभा राहिलेला नाही. भारतीय जनता पक्षाला कॉंग्रेस – एवढी खोलवर पोचलेली ताकदवान संघटना अद्याप उभारता आली नसल्याने सुज्ञपणाने त्यांनी प्रादेशिक पक्षांना सोबत घेऊन आघाड्या करायचे धोरण अवलंबिलेले दिसते. या सगळ्या संघर्षात भाजप प्रादेशिक पक्षांना संपवणार की खरोखर प्रामाणिक साहचर्य निर्माण करणार यावरही राजकारणाची पुढील दिशा ठरणार आहे.

संमिश्र सरकारांची अपरिहार्यता

भारतीय राजकारणातील बहुतेक सर्व विरोधी पक्षांचे सूत्र 'कॉंग्रेस विरोध हेच राहिल्याचे अगदी १९९९च्या निवडणुकीपर्यंत दिसते. आणखी एका मजेशीर बाबीची नोंद आपण घेतली पाहिजे. भारतातील विरोधी पक्षांना ताकद पुरविण्याचे काम अनेकदा कॉंग्रेसमधून फुटून निघालेल्या गटांनी किंवा नेत्यांनीच केले आहे. एवढेच नाही तर, विरोधी पक्षांच्या केंद्रसरकारचे मोरारजी देसाई, चंद्रशेखर, व्ही.पी. सिंग, गुजराल हे माजी पंतप्रधानसुद्धा माजी कॉंग्रेसजनच होत! अटलबिहारी वाजपेयी यांनाच शुद्ध कॉंग्रेसविरोधी पंतप्रधान म्हणता येईल अशी परिस्थिती आहे. याचाच अर्थ भारतीय राजकारणातील आवर्त ही कॉंग्रेसमुळेच निर्माण होतात हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे.

दुर्दैवाने, जाती-पातींच्या जाग्या झालेल्या अस्मिता, अर्थकारणाची विस्कटलेली घडी, दारिद्र्यनिर्मूलन व विकासाचा वेग वाढविण्यात कॉंग्रेसला आलेले राष्ट्रव्यापी अपयश व कॉंग्रेसअंतर्गत साठमारी यामुळे यापुढे १९६७ पूर्वीप्रमाणे ताकदवान व निर्विवाद सामर्थ्याची स्थिती कॉंग्रेसला येण्याची शक्यता कमीच दिसते. या पार्श्वभूमीवर यापुढे राज्य व केंद्र दोन्ही ठिकाणी संमिश्र सरकारे स्थापन करणे अपरिहार्य ठरणार आहे. असा अनुभव युरोपातील काही देशांना आहे तो घेण्याची मानसिकता भारतीयांनाही विकसित करावी लागणार आहे.

अनुक्रमणिका

संमिश्र सरकारचे फायदे

भारत हा खंडप्राय देश आहे. ईशान्येची छोटी-मोठी दुर्लक्षित राज्ये, ज्वालाग्राही जम्मू-काश्मीर, पंजाब, राजकारणात महत्त्वाची भूमिका वजावणारी उत्तरप्रदेश, मध्यप्रदेश, विहार वगैरेंसारखी मोठी व मध्यवर्ती राज्ये आणि प्रादेशिक पक्षांचे वर्चस्व असलेली (उत्तरेचा द्वेष करणारी) राज्ये आणि सोबतीला गोवा, पाँडेचरी, अंदमान वगैरे अत्यंत छोटी राज्ये वा केंद्रशासित प्रदेश असा भारताचा राजकीय पट आहे. विविध भाषा, विविध धर्म-जाती-पंथ, प्रदेशवाद, श्रीमंती-गरिबीचा संघर्ष या भेदात्मक पायामुळेही भारताचा सांस्कृतिक नकाशा विस्कटलेला राहणार हे लक्षात घेतले पाहिजे. लोकशाही आपल्या देशात रुजली असे आपण म्हणतो तेव्हा लोकशाही नव्हे तर निवडणुका घेण्याची पद्धती आपल्याकडे रुजली असे आपणांस अभिप्रेत असते. लोकशाही संकल्पना आत्मसात करून त्याचा जीवन-व्यवहार करण्याएवढा आपला समाज प्रगल्भ झालेला नाही व तेवढा उदारमतवादी नाही हे वारंवार घडणाऱ्या घटनांमधूनही स्पष्ट होत आहे.

आता तर राजस्थान, हरियाणात जाट, महाराष्ट्रात मराठे, तामिळनाडूत द्रविड-दलित असे घटक राजकीय पक्षांना स्पष्ट जातीय आधार पुरवू लागले आहेत. पूर्वी हे आधार होतेच पण ते लोकशाहीच्या घोंगडीखाली झाकून ठेवले जात असत. आता मात्र हे आधार उघड्या-नागड्या पद्धतीने स्पष्ट केले जात आहेत.

या बदलत्या मंचावर प्रादेशिक पक्षांचे 'असणे' व 'वाढत जाणे' आपल्याला स्वीकारावे लागणार आहे. असे असले तरी प्रादेशिक पक्षांचे व त्यातून उदयास येणाऱ्या संमिश्र राज्य व केंद्र सरकारांचे पुढीलप्रमाणे काही फायदेही होऊ शकतात.

(१) भारतीय प्रजासत्ताकाची रचना संघराज्यात्मक आहे. प्रांतरचना भाषावार झालेली असल्याने 'भाषा' हा प्रादेशिक अस्मितेचा पैलू झाला आहे. 'आपली भाषा सांभाळणे – वृद्धिंगत करणे' हा सामान्य भाषाव्यवहार न राहता प्रादेशिक पक्षांनी तो अस्मितेचा लढा केला आहे. संमिश्र सरकारे या अस्मितांना कोंडून न ठेवता प्रेशर कूकरमधील सेफ्टी व्हॉल्व्ह-सारखी वाट करून देतात.

(२) भारतात छोट्या-मोठ्या असंख्य जाती-जमाती आहेत. त्या सर्वांना सत्तेत वाटा देणे शक्य होत नाही. पक्षांतर्गत पदेसुद्धा अनेक जातिसमातींना मिळतच नाहीत. प्रादेशिक पक्षांमुळे या उपेक्षित जनजातींना सत्तेत वाटा मिळवता येतो. सामाजिक अभिसरणास ही बाव सहायभूत ठरू शकते.

(३) केंद्रातील संमिश्र सरकारांमुळे केंद्र विरुद्ध राज्य हा संघर्ष सौम्य होऊ शकतो. संघराज्यात्मक ढाचाला संमिश्र सरकारांमुळे मजवूत आधार प्राप्त होऊ शकतो, कारण राज्यात सत्तेवर असणारे पक्ष केंद्रसरकारमध्येही सामील असणार आहेत.

(४) संमिश्र सरकारांमुळे व त्यातील वहुपक्षीय-प्रादेशिक समावेशामुळे एकपक्षीय वा द्विपक्षीय राज्यपद्धतीचे धोके आणि हुकूमशाहीची भीती दूर होऊ शकते.

(५) प्रादेशिक पक्ष हे राष्ट्रीय पक्षांपेक्षा अधिक व्यापक लोकशिक्षण करू शकतात. स्थानिक प्रश्नांच्या आस्थेवरोवरच राष्ट्रीय दृष्टिकोनही जनतेत रुजवायचा असेल तर प्रादेशिक पक्षांना सत्तेत वाटा देणे अपरिहार्य आहे. प्रादेशिक पक्षांना सत्तेत वाटा दिल्याने राष्ट्रीय एकात्मता व लोकशाही संरचना मजबूत होऊ शकते. प्रादेशिक पक्षांबरोबर असलेल्या जनतेला आपला पक्ष केंद्रशासनात असल्याने राष्ट्रीय दृष्टिकोन स्वीकारणे व संयमाने विचार करणे क्रमप्राप्त होते.

(६) लोकांच्या राजकीय आकांक्षा वाढत जाणार आहेत. त्यामुळे, अपरिहार्यपणे, विविध प्रश्नांच्या आधारावर नवे नवे पक्ष राजकारणात उभे राहतील. (उदा. शेतकरी संघटनेचा 'स्वतंत्र भारत पक्ष', महाराष्ट्र एकीकरण समिती, कन्नडगारु इत्यादी) या पक्षांना शासनात योग्य वाटा न मिळाल्यास ते सामाजिक अस्थैर्य पैदा करू शकतात. हे टाळायचे असेल तर संमिश्र सरकारे स्थापून या छोट्या-मोठ्या पक्षांना सत्तेत सामील करून घ्यावेच लागेल.

(७) भारतातील प्रश्नांचे स्वरूपही इतके वैविध्यपूर्ण आहे की, एक-दोन राष्ट्रीय पक्ष या प्रश्नांचे सम्यक् आकलन करू शकत नाहीत. या प्रश्नांकडे पाहण्याचा एक स्थानिक 'डोळा' असतो. प्रादेशिक पक्षांच्या साहाय्याने केंद्रशासन हा डोळा प्राप्त करू शकते व त्यामुळे राजकारणातील कटुता व हिंसा कमी होऊ शकते.

संमिश्र सरकारच्या मर्यादा

बहुपक्षीय आघाड्यांचे काही फायदे असतात हे मान्य केले तरी भारताच्या संदर्भात अशा बहुपक्षीय शासनाच्या किंवा संमिश्र सरकारांच्या काही मर्यादाही आहेत. या मर्यादा आपण प्रत्यक्ष अनुभवलेल्या असल्याने त्यांच्याकडे दुर्लक्ष करून चालणार नाही.

(१) संमिश्र सरकारांच्या स्थापनेसाठी जे पक्ष एकत्र येतात त्यांच्यात परस्परविश्वास व दीर्घकाळ राज्य करण्यासाठी लागणारे सामंजस्य असावे लागते. मात्र हे सर्व पक्ष नकारात्मक आधारावर एकत्र आल्यास संमिश्र सरकार दीर्घजीवी बनत नाही हे १९६७ मधील काही राज्यांमधील संमिश्र सरकारे, जनता पक्ष व १९९८ची भाजप आघाडी राजवट अशा विविध प्रयोगांत सिद्ध झाले आहे.

(२) संमिश्र सरकार बनविण्यासाठी एकत्र येणाऱ्या पक्षांची विचारधारा पूर्णतः समान नसली तरी किमान परस्पर-विसंगत वा विरोधी असू नये अशी अपेक्षा असते. मात्र भारतातील बहुतेक सर्व आघाड्यांचे प्रयोग हे अंतर्गत विरोधाच्या ओझ्यानेच वाकलेले होते. (महाराष्ट्रातील शिवसेना-भाजप राजवट व पश्चिम बंगालसारखे अपवाद वगळता), विविध पक्षांत परस्परांशी जुळवून घेणाऱ्या विचारधारांचा अभाव ही भारतात तरी संमिश्र सरकारच्या बाबतीत मोठी मर्यादा ठरू शकते.

(३) संमिश्र सरकारांचे नेतृत्व नैतिकदृष्ट्या प्रबळ, सक्षम व सर्वांना आदरणीय असे नसेल तर शासनांतर्गत गटबाजी, हेवे-दावे व भयंकर अस्थैर्य पैदा होते. त्याचा देशाच्या व राज्याच्या विकासावर वाईट परिणाम होतो.

(४) केंद्रपातळीवरील संमिश्र सरकारांमुळे केंद्रसत्ता दुबळी होऊन घटक राज्यांमध्ये बंडाळी होण्याची व संघराज्यपद्धतीस धोका निर्माण होण्याची भीती नेहमीच व्यक्त केली जाते. प्रादेशिक अस्मितांचा हा भयंकर संघर्ष देशाच्या एकात्मतेलाच धक्का देऊ शकतो.

(५) संमिश्र सरकारांसाठी लागणारी प्रगल्भता अद्यापही भारतातील अनेक प्रादेशिक वा राष्ट्रीय पक्षांच्या नेतृत्वाकडे नसल्याने हे नेते व्यक्तिगत रागलोभासाठी संपूर्ण शासनाचाच बळी देतात हे आपणांस अनुभवास आले आहे. राष्ट्रीय हिताकडे पाहण्याची व्यापक दृष्टी, काही अपवाद वगळता, भारतातील बहुतेक राजकीय पक्षांमध्ये अद्याप विकसित व्हायची आहे.

(६) संमिश्र सरकारांमधील घटक पक्ष आपले उपद्रवमूल्य टिकविण्यासाठी स्थानिक वा संकुचित प्रश्नांना भडकावीत राहतात. परिणामतः सांस्कृतिक, राजकीय वा सामाजिक प्रदूषणाचा धोका निर्माण होऊन राष्ट्रीय एकात्मतेला तडा जातो. संमिश्र केंद्र सरकारांमध्ये सामील होणारे प्रादेशिक पक्ष वा संमिश्र राज्य सरकारांमधील विभागवार छोटे पक्ष आपला जनाधार जाऊ नये म्हणून क्षुद्र प्रश्नांचे भांडवल करून एकूण राज्यपद्धतीच दुबळी बनवितात.

(७) भारतात तरी 'आघाडीचे राजकारण, बिघाडीचा जन्म' असे सूत्रच जनतेच्या मनात ठसले आहे. संमिश्र सरकारां-बद्दल जनतेत, नोकरशाहीत विश्वास नसल्याने प्रगतीचा वेग मंदावतो. राजकीय अस्थैर्यामुळे देशाच्या आंतरराष्ट्रीय पातळी-वरील प्रतिमेला धक्का पोहोचतो. राजकीय अस्थैर्याचा फायदा शत्रू राष्ट्रे उचलतात. घटकपक्ष केव्हा पाठिंबा काढून घेतील याचा नेम नसल्याने धोरणात्मक निर्णय घेता येत नाहीत. ही स्थिती देशाच्या अर्थव्यवस्थेसाठीसुद्धा घातक असते.

समारोप

संमिश्र सरकारांची अपरिहार्यता लक्षात घेता ही पद्धती भारताच्या संदर्भात विश्वासार्ह कशी होईल याचे चिंतन राजकीय पक्षांनी गांभीर्याने केले पाहिजे.

संकुचित मुद्दे बाजूला ठेवून प्रादेशिक पक्षांनी राष्ट्रीय एकात्मतेला पूरक ठरेल असे वर्तन विकसित करणे आवश्यक आहे. संमिश्र सरकारांचे दोष कसे टाळता येतील व प्रादेशिक पक्षांना राष्ट्रीय दृष्टिकोन कसा अंगिकारता येईल यावर राजकीय भाष्यकारांनी सततचे मार्गदर्शन करायला हवे.

ही भारताच्या लोकशाहीची तातडीची गरज आहे.

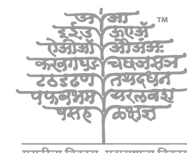
संदर्भ :

१) कॉ. सुरेश गवळी : 'पक्षांतर्गत लोकशाहीशी फारकत घेतल्याने कॉंग्रेस संकटात', दै. *महाराष्ट्र टाइम्स*, मुंबई, २९ जून '९९.
२) लोहिया राममनोहर : *जातिप्रथेचा तुरुंग* : (संकलन व अनुवाद : श्रीपाद व इंदुमती केळकर), प्रिंटक्विक प्रा. लि., मुंबई, १९५७; पान २८-३२.
३) लोहिया : उपरोक्त, पान ३५.

टीप :

तक्ता क्र. २ व ३ मधील आकडेवारी टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठाचे *भारतीय समाज* हे पुस्तक व भारत सरकारने प्रसिद्ध केलेल्या India 1998 व India 1999 च्या आधारे संकलित केली आहे.







वाद-संवाद

'डूबेंगे, पर हटेंगे नही'

संजय संगवई

नवभारत (नोव्हें. १९९९) मध्ये नर्मदा खोऱ्यातील जनसंघर्षाविषयी प्रदीर्घ लेख लिहून व प्रत्ययकारी छायाचित्रे छापून या जीवन-मरणाच्या लढ्याकडे लक्ष वेधण्याने एका चळवळीला निश्चितच मदत होईल. त्याची एक पुस्तिकारूपाने प्रसिद्धी केली तेही पाहण्यात आले. *नवभारत*च्या पानांमधून एखाद्या चळवळीबद्दल कदाचित प्रथमच एवढे विस्तृत व सकारात्मक लिखाण आले असावे.

मात्र आपल्या संपादकीय लेखातील काही तपशिलांबद्दल खुलासे करणे आवश्यक वाटते. त्याचबरोबर खालील लेखातील काही निरीक्षणांबद्दलही माझे मत मांडत आहे. नर्मदेतील चळवळीशी संबंधित असलो तरी ही मते व्यक्तिगत आहेत. अर्थात, अशा अनेक मतांनी मिळून संघटना–चळवळीची भूमिका ठरते हेही खरे.

माझ्या एका लिखाणाचा (*मिळून साऱ्याजणी*, नोव्हें. १९९९) उल्लेख करून आपण त्याचा खुलासा दिला. त्यात मी "१९९३ च्या जलसमर्पण सत्याग्रहाला माध्यमांचा पाठिंबा मिळाला नाही" अशा आशयाची तक्रार केल्याचे नमूद केले. वस्तुतः उपरोक्त लेखात मी 'जलसमर्पण सत्याग्रहा'ची दखल घेतली नाही असे म्हटले नाही; तर जुलै १९९३ मध्ये मणिबेली व वडगाममध्ये आलेल्या पहिल्या बुडिताच्या महत्त्वपूर्ण घटनेची दखल घेतली गेली नाही असे म्हटले. वस्तुतः यापूर्वी मणिबेलीचा संघर्ष अनेकदा या माध्यमांनीच समोर आणला होता. आता खोऱ्यात पहिले बुडित आले. ती महत्त्वाची घटना होती. समर्पण सत्याग्रह (ऑगस्ट ९३) ला प्रसिद्धी मिळाली हे खरे आहे.

१९९९च्या पावसाळ्यातील सत्याग्रह 'समर्पण सत्याग्रह' नव्हता. बुडिताविरुद्धचा, 'डूबेंगे, पर नहीं हटेंगे' हा सत्याग्रह होता. 'समर्पण-सत्याग्रहा'त सत्याग्रही स्वतःहोऊन धरणाच्या पाण्यात समर्पित होतील असे गृहीत आहे तर या न हटण्याच्या सत्याग्रहात धरणाचे पाणी घरात घुसले तरी हटणार नाहीत, भले प्राण जातील, असा आशय आहे. हा सूक्ष्म पण महत्त्वाचा फरक आहे.

रॉय प्रकरण

सत्याग्रहासंबंधीच्या संपूर्ण लेखात प्रख्यात इंग्रजी साहित्यिक अरुंधती रॉय यांनी नर्मदेसंबंधी घेतलेल्या पुढाकारास विशेष स्थान दिले आहे. काही प्रमाणात हे योग्यच आहे. मात्र, हा आंदोलनाच्या व सत्याग्रहाच्या बाबतीतला ऐतिहासिक, निर्णायक क्षण आहे असे वातावरण या लेखात निर्माण करण्यात आले आहे, तसे ते नाही.

रॉय यांचे एक विशिष्ट महत्त्व आहे. ते आंदोलनातील सहकाऱ्यांनी मान्य केले. मात्र ते महत्त्व 'विशिष्ट' आहे – मर्यादित. खुद्द रॉय यांनी हे ओळखले का नाही याची कल्पना नाही. मात्र आपण सर्वांनी ते ओळखायला हवे. तसे त्यांचे स्थानही त्यांना द्यायला हवे. वस्तुतः नर्मदेच्या संदर्भात गेल्या १४-१५ वर्षांत व त्याही पूर्वीपासून इंग्रजी, हिंदी, मराठी, गुजराती, बंगाली, मल्याळम, कन्नड, तामिळ वगैरे भाषांतील पत्रकार, साहित्यिक सतत लिहीत आले. नोकरी व दुष्कीर्तीचा धोका पत्करून कितीजणांनी आंदोलनाचे मुद्दे कितीएक स्तरावर समोर आणले. कित्येक पत्रकारांना त्यामुळे आपले स्थान गमवावे लागले. अनेक (रॉय यांच्या तुलनेने गरीब व अनाकर्षक) लेखक त्यांच्याहून अधिक निष्ठेने, तोशीस सोसून लिहितात. मला आठवते, डिसेंबर १९९४ मध्ये शिवराम कारंथासारख्या एका दिग्गजाने लहान मुलासारख्या उत्साहाने मला म्हटले, 'अरे, कालच, नर्मदेच्या पर्यायावरचे पुस्तक अनुवादित करून संपवले'. हा माणूस, व अशी कितीतरी प्रतिभावंत, या जमिनीत रुजलेली व दीर्घकाल काम करणारी माणसे नर्मदेसारख्या चळवळीसाठी लिहिताहेत. देशी भाषेत लिहिण्याचे तर खरे महत्त्व आहे.

ही सर्व माणसे तेवढी चमकदार नसतील. मात्र यांचे काम हे खरोखर जनमत तयार करण्याचे राहत आले. रॉय यांनी मांडलेल्यापेक्षा कितीतरी पटीने अधिक सकस, माहितीपूर्ण व राजकीय दृष्टी असलेले लिखाण झाले. मात्र, महानगरीय उच्चभ्रू वर्तुळात रॉय माहिती आहेत म्हणून नर्मदेवरील त्यांच्या लिखाणाची दखल तेथे घेतली गेली. प्रभाष जोशींसारखा निष्ठावंत

अनुक्रमणिका

पत्रकार म्हणूनच म्हणतो की, "रॉय यांचे महत्त्व यासांठी की, देशाचा निर्णयकर्ता उच्चभ्रू वर्ग जेथे वावरतो तेथे रॉय नावाचे नाणे चालते". त्या वर्गाला विचार करावा लागतो. त्यावेळी त्यांना आपला अवमान वगैरे वाटतो. प्रभाषजी काही मार्क्सवादी इ. नाहीत तरी त्यांना हे विश्लेषण आवश्यक वाटले. रॉय यांचे महत्त्व आहे. मेधा पाटकरांनी एके ठिकाणी म्हटले आहे, "She has brought upper class support". त्याचे महत्त्व आहेच. पण तेवढेच. रॉय प्रकरणामुळे इतर मंडळीच थरारून गेलेली दिसतात. त्यांचे दिसणे, चालणे इत्यादी गोष्टींकडे जरा जादाच लक्ष देतात. तो चळवळीचा मुद्दा नाही.

त्यांच्यामुळे "नर्मदा आंदोलनाला संजीवनी मिळाली" म्हणणे किंवा नर्मदा आंदोलन समजून त्यांच्यावरच टीका करणे या दोन्ही वावी अप्रस्तुत आहेत. मुळात 'रॅली फॉर द व्हॅली' वा रॉय यांचा सहभाग हा आंदोलनाच्या वाटचालीतला जणू अद्वितीय निर्णायक क्षण आहे, व १९९९च्या सत्याग्रहात निर्णायक घटक होता, हे वास्तव नाही. १९९९च्या सत्याग्रहात (व त्यापूर्वीही) देशातल्या शेकडो संघटना सहभागी झाल्या. आंदोलन व आंदोलनाच्या मेधा पाटकर व अन्य कार्यकर्ते, समर्थक साथी या सर्वांच्या सामूहिक प्रयत्नाचा त्या भाग आहेत. या सर्वांच्याच सहभागाचे राजकीय महत्त्व आहे, व ती देशभरातल्या चळवळींच्या मूलभूत राजकारणाची (लोककारण/ लोकनीती म्हणा) परिणती आहे. गेल्या पंधरा वर्षांतल्या आंदोलनाच्या कमाईचा हा परिणाम आहे.

एके ठिकाणी आपण सहजच रॉय व मेधा पाटकर या दोन्हींचा 'विभूतिमत्त्व' म्हणून निकाल लावून टाकला आहे. इथे पुन्हा संघटन-चळवळीच्या प्रक्रियेतून याकडे पाहणे आवश्यक आहे. मेधा पाटकरांसारख्या कार्यकर्त्यांना मिळणारे गावांमधील प्रेमाचे व आदराचे स्थान हे तात्कालिक कुतूहल, आकर्षण (ग्लॅमर) या पोटी वा उपकारभावामुळे मिळालेल्या स्थानासारखे नाही. हा आदर, प्रेम व विश्वास एका प्रामाणिक कार्यकर्त्याच्या जीवतोड मेहनतीचा, कामाच्या पद्धतीचा, कळकळ व सर्वांना बरोबर घेऊन चालण्याचा साथीभाव (Camraderic) या सर्वांचा अनेक वर्षांचा परिणाम असतो. हे केवळ गूढ, अनाकलनीय विभूतिमत्त्व म्हणणे हा लोकांचाही अवमान असतो. नर्मदा खोऱ्यातल्या गावांत जाऊन मेधादीदी का प्रिय वाटते, त्यांच्या विषयी का विश्वास वाटतो ते अभ्यासल्यास त्याची कारणे तेथील तरुण वा बुजुर्ग कार्यकर्ते सांगतात. निर्णयप्रक्रिया सामूहिक असते त्यावेळी जगन्नाथकाका, शोभारामकाकांसारखे बुजुर्ग गाव-नेते मेधावहन हे विभूतिमत्त्व आहे की नाही याची पत्रास न बाळगता आंदोलनाची दिशा ठरवण्यात पुढे असतात. नव्या चळवळींचे या नव्या दृष्टींनी आकलन होणे गरजेचे आहे. अन्यथा या चळवळींवर, कार्यकर्त्यांवर अन्याय होतो; लिहिणाऱ्याला तसे करायचे नसूनदेखील. नव्या चळवळींमध्ये नेतृत्वालाही महत्त्व आहे. मात्र त्या नेतृत्वाला कळकळ, कार्य, मेहनत, लोकांची सजग अधिमान्यता, लोकशाही प्रक्रिया यांचे अधिष्ठान असले तरच ते इतकी वर्षे टिकते. नेतृत्व हवे व नको म्हणणाऱ्यांनी – दोघांनीही हे ध्यानात घेणे जरूर आहे.

जलसमर्पण

जलसमर्पणाच्या निर्णयामागील नैतिक पक्ष आपण योग्य विशद केला. मात्र त्याची परिणती सांगताना आपण एकदम हातातील काम सोडून दुसरे कार्य स्वीकारण्याचा पर्याय देता. हे खचितच नैतिक आहे काय? नर्मदेतील संघर्ष एक राजनैतिक (मूलभूत अर्थाने) संघर्ष आहे. येथील सत्तासंबंधातील बदलाची प्रक्रिया ही राजनैतिक प्रक्रिया असते. 'समर्पणा'सारख्या एखाद्या पावलाने नैतिक व राजनैतिक प्रक्रियांचा सांधा जुळतो. आजच्या भ्रष्ट व विनाशकारी नीतीला व राजकारणाला विरोध करताना व नकारताना लोकशाही प्रक्रियेतील सर्व मार्ग अवलंबिले तरीसुद्धा सत्तेच्या औद्धत्याने ते सर्व तुडवून, सर्व पर्याय नाकारत आपला हेका चालूच ठेवला, तर ती गोष्ट स्वीकारायची का? त्याला एक नकार आपल्या बाजूने तरी देण्याची कृती ही राजकीय कृती आहे. हा नकार एकाकी असला तरी हा अन्याय न सहणे, न पाहणे यालाही राजकीय अर्थ आहे. नैतिक तर आहेच. यावर मग राजकीय, भावनिक विवाद होतीलही. 'समर्पणा'सारख्या एका कृतीने जर व्यवस्था हलत नसेल (व कदाचित हलणारही नाही) तर त्याहून कमी तीव्रतेच्या आपल्या राजकीय व नैतिक कृतींच्या सार्थकतेवरही विचार करावा लागेल. सरदार सरोवरासारखा अन्याय 'नकार' न देता सहन करावा यामुळे त्या कार्यकर्त्यांची स्थिती तसेच सरकारची वाढलेली अरेरावी याचाही विचार करावा लागेल. मग इतर विनाश प्रकल्पांबाबत सरकार/सत्ताधारी तर गुर्मीतच वागतील.

अखेर जलसमर्पणदेखील अहिंसक सत्याग्रहाच्या पठडीतील एक नवीन मार्ग आहे. पूर्वी सेनापती बापटांनी, मुळशी धरण-विरोधात हा मार्ग स्वीकारला होता – मेधा व इतर सहकाऱ्यांना

त्याची माहिती नव्हती. १९९३ ला जलसमर्पण सत्याग्रहानंतर, अशीच घोषणा मुळशी सत्याग्रहाच्या वेळी झाली याची माहिती मिळाली. अहिंसक सत्याग्रहाचे सध्याचे मार्ग इतके परिणामशून्य झाले आहेत की, नव्या चळवळी नवनवे मार्ग शोधत आहेत. त्यात गांधी-विनोबांच्या शब्द-प्रामाण्यावर विसंबून न राहता नवी परिस्थिती, आव्हाने यांच्या संदर्भात अहिंसक संघर्ष कसा चालवायचा हा सवाल प्रत्येक चळवळीसमोर असतो. त्यातून नवे मार्ग विकसित होतात. नर्मदासंघर्षात हीच प्रक्रिया घडली. मात्र, या अहिंसक चळवळीचा भर बहुआयामी रणनीतीवर असतो, त्याशिवाय सत्याग्रहाला परिपूर्णता येत नाही. म्हणजे सरकार, जागतिक बँक, माहिती, संशोधन, प्रचार-प्रसार, माध्यम-व्यवहार, समर्थन समूह, इतर संघटनांशी सहकार्य व त्याचे व्यापक राजकारण, जमिनी संघर्ष, राजकीय पक्ष-संघटना पातळीवर प्रयत्न या सर्वांची सांगड घालून अहिंसक सत्याग्रह परिणामकारक होऊ शकतो.

'जलसमर्पण सत्याग्रह' होऊन गेल्यावर काय होऊ शकेल - न - होईल ही चर्चा आताच करून, निष्कर्ष काढून, त्यानुसार काही न करण्याऐवजी या अहिंसक सत्याग्रहाच्या अनुषंगाने अहिंसक लोकशाही मार्गावरील सर्व आयाम धुंडाळून त्यांना गती देणे, तीव्र करणे हे जर झाले तर अधिक परिणामकारकता येईल. त्यावेळी कदाचित 'समर्पणा'ची गरजही भासणार नाही. मात्र, एका-वेगळ्या तऱ्हेच्या दैववादीपणे 'असेच होणार' अशी गृहीतके धरून संघर्ष तीव्र होऊ शकला नाही तर कोणत्याच अहिंसक मार्गाची परिणामकारकता आपण वाढवू शकणार नाही.

वसंत पळशीकर

नर्मदा बचाव आंदोलनाशी समरस झालेले, मूलगामी सामाजिक-राजकीय-आर्थिक परिवर्तनाच्या सर्व जनचळवळींशी बांधिलकी असलेले आणि पत्रकारितेच्या क्षेत्रातले अनुभवी तरुण मित्र संजय संगवई यांनी विस्तृत टीकाटिप्पणी करण्यासाठी सवड काढली याबद्दल आम्ही त्यांचे विशेष ऋणी आहोत. खोलवर अर्थाने त्यांची भूमिका बंडखोर व मुळाशी भिडणारी (रॅडिकल) असल्याचा प्रत्यय त्यांच्या टीकेमधून येतो.

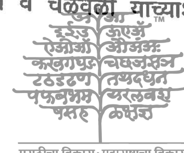
१९९३ सालच्या जुलैमधील खोऱ्यातले बुडित आणि ऑगस्टमधील 'समर्पण सत्याग्रह' यातला फरक आणि या दोन घटनांना आलेल्या प्रतिसादांमधील अंतर, याविषयी त्यांचा खुलासा मान्यच आहे. तो केल्याबद्दल आभारी आहोत.

१९९९ च्या पावसाळ्यातील सत्याग्रह समर्पण सत्याग्रह नव्हता, हा त्यांचा खुलासा असा सहजी मान्य करता येण्यासारखा नाही. आमच्या संपादकीयाच्या शेवटी *आंदोलन* या नियत-कालिकामध्ये प्रसिद्ध झालेले अनेक उतारे उद्धृत केले आहेत. कारण संगवईंनी केला तो मुद्दा उपस्थित केला जाईल ही शक्यता आमच्या ध्यानी आली होती. त्या उताऱ्यांमधील शब्दयोजना स्पष्ट आहे.

दुसरी गोष्ट, ते जो 'सूक्ष्म पण महत्त्वाचा फरक' दाखवू पाहतात तोही मान्य होण्यासारखा नाही. 'सत्याग्रही झोपड्यां'मध्ये पाणी आल्यावर बाहेर पडणे शक्य असूनही बाहेर न पडण्याचा निर्णय जर पाण्यात बसून राहणाऱ्या व्यक्तींचा स्वतःचा असेल, आणि तसा तो राहील असे सूचन उद्धृत केलेल्या उताऱ्यांमध्ये आहे, तर ते समर्पण नाही असे म्हणणे, त्या व्यक्तींचा अवमान करणे ठरेल, नाही का?

नवभारत मधील संपादकीयाचा रोख १९९९ मधील समर्पण सत्याग्रहाच्या घटनेवर आणि, गौणत्वाने, त्या काळात झालेल्या 'रॅली फॉर द व्हॅली' वर, आणि त्यानिमित्ताने जलसमर्पणाच्या भूमिकेची काही चर्चा करण्यावर होता. १९८५ पासून चालत आलेल्या आंदोलनाचा इतिहास ध्यानात घेतला तर, याकाळात ऐतिहासिक 'क्षण' अनेक आले, व त्यांनी त्यांची कामगिरी बजावली. संजय संगवई यांची टीका वाचल्यावरही, अरुंधती रॉय यांचा लेख, 'रॅली फॉर द व्हॅली' या ऐतिहासिक 'क्षणां'मध्ये समाविष्ट कराव्या अशा तोलमोलाच्या आहेत असे आमचे मत कायम राहते. (एकोणीस पानांच्या संपादकीयातील केवळ चार पाने अरुंधती रॉय त्यांचा लेख व 'रॅली फॉर द व्हॅली' यांना दिलेली आहेत, हेही नमूद करतो.) हा ऐतिहासिक असला, अघटित व अद्‌भुत असला, तरी निर्णायक क्षण असे आम्हालाही म्हणावयाचे नाही. तसे आम्ही शब्द वापरलेच असतील वा तसे आम्हाला म्हणावयाचे आहे अशी छाप कोणाच्या मनावर उमटली असेल तर दुरुस्ती करून घ्यावी अशी आम्ही विनंती करतो. पण, एरवी, १९९९ च्या घटनाक्रमात ही घटना आम्हांला तरी तशी अनुभवाला आली.

अरुंधती रॉय यांच्याबद्दल संजय संगवई यांच्या मनात काही शंका आहेत असे जाणवते. उच्चभ्रू वर्गातील, विशेषतः सधन स्थितीतील, एरवी अगदी वेगळ्या वर्तुळात वावरणाऱ्या व्यक्तींच्या रॅडिकल ध्येये व चळवळी यांच्याशी असलेल्या





बांधिलकीबद्दल व सहभागाबद्दल वर्गसंघर्षवादी दृष्टिकोन बाळगणाऱ्या मंडळींना पूर्ण विश्वास असत नाही, हा जुना अनुभव आहे. आम्ही एवढेच म्हणू इच्छितो की, ज्या प्रमाणात आम्ही अरुंधती रॉय यांना पाहू-जाणू शकलो त्यावरून, आपले महत्त्व विशिष्ट व मर्यादित आहे, याचे भान त्यांना असल्याचे आमचे मत झाले. आमची अटकळ अशी आहे की, खोऱ्यामधील सर्व थरांमधील आदिवासी व बिगर-आदिवासी लोक मनमोकळेपणाने, प्रेमाने व विश्वासाने आपणास आपले मानतात, पण विचारप्रणालीशी बांधिलकी असलेले कार्यकर्ते मानीत नाहीत, याचाही अंदाज त्यांना एव्हाना आला असेल. आणि हे घडणे चळवळीच्या, परिवर्तनाच्या ध्येयसिद्धीच्या दृष्टीने उपकारक नाही.

मेधा पाटकरांनी 'she has brought upper-class support' असे म्हटले असल्याचे संगवईंनी नमूद केले आहे. आता, भारतात कोणाचा समावेश 'अप्पर क्लास' मध्ये करावयाचा ही तशी सोयीवर अवलंबून ठेवण्याची गोष्ट नसावी. आमचे जेवढे निरीक्षण आहे त्यानुसार, या देशात, इंग्रजी दैनिके, साप्ताहिके नियमितपणे वाचणारे, व त्यांमध्ये प्रतिष्ठेने लेखन करणारे सगळेच 'अप्पर क्लास' मध्येच मोडतात. या कसोटीवर जोखल्यास, 'अप्पर क्लास'चा पाठिंबा प्रथमच आंदोलनासाठी प्राप्त करण्याचे श्रेय अरुंधती रॉय यांना अजिबात नाही. नर्मदा आंदोलनाला आरंभापासून, महत्त्वाच्या अर्थाने, 'अप्पर क्लास'च्या पाठिंब्याचा लाभ झालेला आहे. संगवई लिहितात, 'त्याचे महत्त्व आहेच. पण तेवढेच'. याचा अर्थ काय? खोऱ्यामधील सर्व थरांतील लोकांचा ठोस व सघन पाठिंबा सापेक्षतः जास्त महत्त्वाचा म्हटला पाहिजे हे जर त्यांचे म्हणणे असेल तर त्याच्याशी आम्ही सहमत आहोत. पण अभिजनवर्गाच्या पाठिंब्याखेरीज आजच्या समाजस्थितीत चळवळी, विशेषतः राज्य व राष्ट्रीय पातळीवर काही साध्य करू पाहणाऱ्या चळवळी, यशस्वी होत नाहीत, ही गोष्टही खरी. अगदी पारंपरिक अर्थाच्या हिंसक राज्यक्रांतीची गोष्ट घेतली तरी, अभिजनवर्गाच्या पाठिंब्याखेरीज ती साध्य झालेली नसते हाच इतिहास आहे. अशी स्थिती जर आपल्या नजरेच्या टप्प्यातल्या भविष्यकाळात दिसत असेल तर, 'अप्पर क्लास' पाठिंबा मिळवून आणणाऱ्या व्यक्तींचे मोकळ्या मनाने स्वागत करण्याचा मनाचा मोठेपणा तरी प्रकट व्हायला हवा.

अरुंधती रॉय यांच्या 'द ग्रेटर कॉमन गुड' या लेखापेक्षा अधिक भरीव, सखोल, माहितीपूर्ण लेखन अनेकांनी केले आहे, हे संगवई यांनी नोंदविलेले निरीक्षण सत्य आहे. देशी भाषेत लिहिण्याचे महत्त्व आहे, हा मुद्दाही मान्यच आहे. आम्ही स्वतः मराठीतून गेली अनेक वर्षे याच भूमिकेतून आमच्या आकलनानुसार आंदोलनाचा पक्ष मांडीत आलो आहोत. पण अरुंधती रॉय यांच्या लेखाचा आघात ही विशेष गोष्ट होती, हे वास्तव नजरेआड करून काय साधणार? त्यांच्या लेखाच्या मराठी भाषांतराची पुस्तिका प्रसिद्ध करण्याची तत्परता व अगत्य, त्यासाठीचा उत्साह, त्या लेखाचे कौतुक हे आम्ही पुण्यात पाहत-अनुभवत होतो. मेधा पाटकरांच्या मराठी लेखनाची एक पुस्तिका 'परिसर' संस्थेने काढण्यात आम्ही पुढाकार घेतला होता. पण गेल्या अनेक वर्षांमध्ये त्यांच्या लेखनाचे पुस्तक सतत विक्रीसाठी ठेवण्याचा उत्साह दाखवला गेलेला नाही. खुद्द संगवईंनी लिहिलेल्या हिंदी-मराठी पुस्तिका वेळोवेळी प्रकाशित केल्या गेल्या. पण त्यांच्याबद्दलही असा उत्साह आम्ही अनुभवला नाही. तेव्हा, वरील सत्य व मुद्दा मान्य केल्यावरही, अनेकविध कारणांनी, त्यांचा लेख, त्यांची व्याख्याने यांचा फार मोठा आघात झाला, प्रभाव पडला ही वस्तुस्थिती शिल्लक राहतेच. त्यापाठीशी असलेल्या कारणांविषयीही आम्ही लिहिले आहे. पण त्यांच्या शैलीचे, त्यांच्या व्यक्तिगत समरसतेचे योग्य ते कौतुकही मोकळेपणाने का करू नये?

गेली १५ वर्षे चाललेल्या नर्मदा बचाव आंदोलनाची अभूतपूर्वता सांगण्यात आम्ही कधीच कसूर केलेली नाही. याचे श्रेय मेधा पाटकरांच्या नेतृत्वाला आहे; तसेच, संगवई म्हणतात त्याप्रमाणे, अनेकानेक निःस्वार्थी कार्यकर्ते व, विशेषतः, खोऱ्यातले लोक यांना आहे. अरुंधती रॉय यांच्या लेखनाने, रॅलीच्या आयोजनाने १९९९ साली संजीवनी मिळाली असे म्हणतो तेव्हा इंग्रजी वाक्प्रयोग वापरावयाचा तर, 'it received a shot in the arm', आणि अगदी वेळेवर एवढेच आमचे म्हणणे.

विभूतिमत्त्वाच्या मुद्याविषयी : 'पर्सनॅलिटी कल्ट' कोणाचाच उभारू-वाढवू नये, याविषयी एकमत. पण कोणाला लोकांच्या नजरेत विभूतिमत्त्व प्राप्त होणे यालाच संगवईंची तीव्र प्रतिक्रिया येताना दिसते. अरुंधती रॉय यांच्याकडे एक 'ग्लॅमर'वाली 'सिलेब्रिटी' याच केवळ दृष्टिकोनामधून संगवई पाहत असावेत. पण खोऱ्यातले लोक – 'कार्यकर्ते' नव्हेत – त्यांच्याविषयी जो भाव प्रकट करीत होते तो आम्हाला तरी त्यापोटी उत्पन्न

झाल्याचे अनुभवाला आले नाही. लोकांच्या मनोधारणेशी या साऱ्याचा संबंध आहे. विभूतिमत्व प्राप्त होण्याच्या घटनेकडे आम्ही नकरात्मक दृष्टीने पाहत नाही. विभूतिमत्व लोक एखाद्या व्यक्तीला का बहाल करतात याची अनेक कारणे असतात. ही प्रक्रिया सर्वस्वी उकलता येणारी नसते, गूढ राहते असे म्हणण्यात तिच्या व्यक्तिविशिष्ट व्यामिश्रतेकडे निर्देश आहे. लोकांच्या बुद्दुपणामधून, ते फसविले, नादी लावले जाण्याइतके भोळेभावडे असण्यामधून कोणाकोणास विभूतिमत्व प्राप्त होते ही आमची समज नाही.

भौतिक विज्ञानाच्या परिभाषेत, विभूतिमत्वाची उकल 'कम्प्युट' करता येण्यासारखी नाही. त्यातला काही एक भाग लोकांच्या जाणीवेत ('कॉन्शसनेस') घडतो. आणि तो जाणून घ्यायला अनुरूप मनोधारणा व सहानुभाव यांची गरज असते. आधुनिक पाश्चात्त्य 'प्रबोधनयुगा'च्या संस्कारांनी, शिकवणुकीने शिक्षितांपैकी अनेकांच्या मनोधारणा बदलल्या आहेत. त्यामुळे काही गोष्टी आपल्या जाणीवेच्या कक्षेत प्रविष्ट होऊ शकत नाहीत. आपण 'करिष्मा', 'ग्लॅमर', 'पर्सनॅलिटी कल्ट', बुवाबाजी या परिभाषेतच या गोष्टी प्रथम जाणून घेतो आणि मग युक्तिवाद करतो. लोक विभूतिमत्व मनोमन प्रदान करतात व त्या व्यक्तीशी स्वतःचा आत्मीय संबंध जोडतात तेव्हा ते दुबळे, लाचार वा परावलंबी बनतात असे दिसत नाही. उदाहरणार्थ, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांशी लाखो सामान्य जनांचे या प्रकारचे नाते आहे. या नात्यामधून त्यांना बळ मिळते, त्यांचा आत्मविश्वास व आत्मसन्मान वाढतो, असे आम्ही पाहतो.

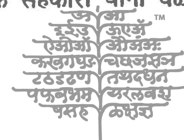
लोकांनी विभूतिमत्व प्रदान केलेली व्यक्ती भ्रष्ट होऊ शकते; ती मरण पावल्यावर हितसंबंधी इतर व्यक्ती वा समूह नात्यात भ्रष्ट घटक प्रविष्ट करू शकतात. हा मोह जबरदस्त असतो. याचा अनुभव आपण घेत आहोतच. हरघडी असे घडते तेथे टीका, खंडन, विरोध यांचे स्थान व महत्त्व जरूरच आहे.

मेधा पाटकरांना लोकांचे प्रेम का प्राप्त झाले आहे, त्यांच्याविषयी टोकाचा आदरभाव का उत्पन्न झाला आहे याची संगवईंनी केलेली मीमांसा अमान्य करण्याचे कारण नाही. पण तेवढ्याने, आमच्या मते, त्यांच्याशी खोऱ्यातल्या लोकांनी जे नाते जोडले आहे त्याची पूर्ण उकल होत नाही. असे म्हणण्यात लोकांचा अवमान होत नसून, आमच्या मते, त्यांच्या जाणिवेचा आदरच आम्ही करतो.

नर्मदा बचाव आंदोलनाची चळवळ, तिच्यामध्ये समर्पण वृत्तीने अथक काम करीत असलेले कार्यकर्ते, चळवळीची 'लोकसहभागाधिष्ठित' निर्णयप्रक्रिया यांचा काही परिचय व अनुभव आम्हाला आहे. या सगळ्याविषयी आदरभाव व अपार कौतुक आम्ही बाळगतो. आम्हाला हेही स्पष्ट दिसते की, मेधा पाटकर काय किंवा अरुंधती रॉय काय, दोघींनाही विभूती बनवले जाणे अजिवात मान्य होणारे नाही; त्यांच्या मनोधारणेनुसार असे काही घडणे ही त्यांच्या विचारव्यूहाशी प्रतारणा घडण्याचीच गोष्ट त्यांना वाटण्या/दिसण्याची शक्यता अधिक. लोक 'विवेकवादी' ('रॅशनल', 'सायंटिफिक') नसल्याचे ते एक ठळक लक्षण मानले जाते, आणि सर्व छटांच्या पुरोगामी, परिवर्तनवादी मंडळींचे एक ध्येय लोकांना विवेकवादी बनविणे हे आहे. विवेका ('रीझन')चा एक प्रांत जरूर आहे, पण त्याच वेळी त्याशी अविरोध असणारा, मेळ असणारा एक पल्याडचा प्रांत असतो, आणि मानवी जाणिवेच्या परिपूर्ण आविष्कार व व्यवहारासाठी या दोन्ही प्रांतांचे परस्परांशी सुसंवादी अस्तित्व गरजेचे असते, अशी यासंबंधीची आमची धारणा आहे. विवेकाची कास धरण्याच्या बाबतीत जॉन स्टुअर्ट मिल यांची भूमिका चोख होती. त्यांनीही या 'पलीकडच्या प्रांता'चे भान प्रकट केल्याचे आपणास माहीत आहे. आइन्स्टाइन यांचेही नाव, बहुधा, या संदर्भात घेता येईल. या बाबतीत ज्यांना आपण सामान्य जन म्हणतो ते जास्त शहाणे व प्रगल्भ समज बाळगणारे असतात.

नर्मदेतील संघर्ष हा मूलगामी अर्थाने राजनैतिक आहे, आणि राजनैतिक आणि नैतिक यात अभेद प्रस्थापित करणारा आहे हे निःसंशय. संघर्षाचे अनेक मार्ग, रीती व साधने असू शकतात. आज तो बव्हंशी स्थूल राजनैतिक संघर्षाच्या पातळी-वरून चाललेला आहे. यात गैर काही नाही. तो प्रशंसनीय नैतिक पातळी राखून चालवलेला आहे. हे गौरवास्पदही आहे.

या स्थूल संघर्षात आपला पराभव झाल्याचे निर्विवाद उघड होईतोवर संघर्ष करीत राहावयाचे, ही भूमिका जरूर घेता येते. याला एक पर्याय म्हणजे, आधीच शरणागती पत्करणे, व पुन्हा योग्य वेळ येण्याची वाट पाहणे. दुसरा पर्याय, एका लढाईत आपण हरणार हे (जाहीरपणे नाही तरी) मनोमन ओळखून, दुसऱ्या लढायांसाठी स्वतःस सज्ज ठेवणे हा. मेधा पाटकर व त्यांचे निवडक सहकारी यांनी वेळोवेळी जाहीर





अनुक्रमणिका

केलेला जलसमर्पणाचा संकल्प व त्याविषयीचा निर्धार त्यांनी अमलात आणू नये; ही लढाई हरलो तरी, 'महायुद्ध' दीर्घकाळ चालणार आहे तेव्हा लढाईचे क्षेत्र बदलावे व नेतृत्व करावे, हा पर्याय गंभीरपणे मांडला गेला आहे, जात आहे, हे संगवई यांना माहीत असेलच.

वरील भूमिका आम्ही उचलून धरलेली नाही. तसेच त्याला असलेले दोन्ही पर्याय देखील आम्ही सुचविलेले नाहीत. 'डूबेंगे, पर हटेंगे नही' यामध्ये जो धरणाचा पूर्ण अ-स्वीकार आहे, त्यावर ठाम राहण्याच्या भूमिकेची पुष्टीच आम्ही करीत आहोत. धरणाच्या भिंतीची उंची १०० मीटरपर्यंत वाढविण्यास उद्या सर्वोच्च न्यायालयाने मंजुरी दिली तर? ही शक्यता गृहीत धरून, मग काय घडेल, घडणार नाही याची चिकित्सा आजच व्हायला हवी. स्थूल संघर्षाची मर्यादा आल्यावर, संघर्षाची पातळी – म्हणजे मार्ग, रीत व साधनेपण – बदलता आली तरच 'धरणाला पूर्ण अस्वीकार' ही भूमिका टिकू शकते. नर्मदेत आत्मसमर्पण ही संघर्षाची पातळी बदलण्याचीच कृती आहे, व तिची कल्पना आंदोलनाने करून ठेवलेली आहे. दुर्दैवाने, मोठ्या खेदाने असे म्हणावे लागते की, या संकल्पाचा अर्थ काय होतो याची समज स्वतःच्या ठायी निर्माण करण्याची प्रक्रिया चळवळीच्या प्रमुख कार्यकर्त्यांच्या समूहाने गांभीर्याने चालविलेली नाही, अशी छाप उमटते. स्थूल राजनैतिक संघर्षाच्या चौकटीतली एक चाल म्हणूनच त्या संकल्पाचा विचार व वापर आजवर होत राहिला आहे.

वेळ आली आहे की, अमूक निर्णय सर्वोच्च न्यायालयाने दिला, आणि तो आपल्याला एका कालमर्यादेत उलटवून घेता आला नाही, तर जलसमर्पणाचा निर्णय ही दगडावरची रेघ असेल का, हे आजच स्पष्टपणे लोकांना कळायला हवे. हे म्हणून आम्ही स्थूल संघर्ष चालू ठेवण्याच्या आड येत नाही.

१९९३ सालच्या निवेदनातील भूमिकेमधून जलसमर्पण ही गोष्ट आम्ही समजू शकतो. स्थूल राजकीय संघर्षाची मर्यादा झाली, आता त्यापलीकडच्या नैतिक पातळीवर जायला हवे, याचे स्पष्ट भान राखून व त्या भूमिकेतून केलेली ती कृती असेल, ही गोष्ट त्या निवेदनावरून तरी आम्हास प्रतीत होते. या पातळीवरून ज्या कोणी व्यक्ती जलसमर्पण करतील त्यांना आमचे म्हणणे एवढेच की, ती कृतीही योग्य रीतीने, लोकांच्या साक्षीने व्हायला हवी. तशी ती पार पाडण्यासाठी देशभरात एक असे वातावरण व लोकमत उत्पन्न करायला लागेल की शासन पोलिसी हस्तक्षेप करणार नाही.

संगवईंनी गांधी-विनोबांचा उल्लेख करून शब्दप्रामाण्य न मानण्याची गोष्ट केली आहे. या दोघांनी अहिंसक सत्याग्रहाच्या मार्गाची स्पष्टता स्वतःच्या जीवन व कृतीमधून केली. तेव्हा त्यांच्यापासून बोध घेण्यास संकोच करण्याचे कारण आम्हांला दिसत नाही. 'बाबा वाक्यं प्रमाणम्' या भूमिकेचा जणू आम्ही पुरस्कार करीत आहोत असा आभास संगवई निष्कारण निर्माण करीत आहेत. 'अहिंसक सत्याग्रहा'ची नवी रीतभात, तंत्रे, तत्त्वज्ञान जरूरच नव्या पिढ्यांनी विकसित करावे. ते करण्या-साठी आपण ज्या कृती करतो त्यामागचे सिद्धान्तनही सतत करीत राहण्याची मग जबाबदारी पार पाडीत राहावे लागेल. सेनापती बापट यांचेही उदाहरण देणे पुरेसे ठरत नाही. त्यापाठीशी त्यांची एक जीवनदृष्टी व तत्त्वज्ञान होते. ते विचारात घ्यावे लागेल.

नर्मदा बचाव आंदोलनाने 'अहिंसक सत्याग्रहा'चे नवे मार्ग विकसित केले आहेत, त्यांविषयी सिद्धान्तन केले आहे, असे आम्हाला दिसत नाही. नर्मदा बचाव आंदोलनाची सिद्धी (कामगिरी) अनेक अंगांनी असामान्य आहे. पण हे विशिष्ट श्रेय ते आंदोलन आज तरी घेऊ शकत नाही. ते श्रेय या आंदोलनाने संपादन केले तर सर्वाधिक आनंद आम्हास होईल. आमचे हे म्हणणे अज्ञानापोटी असू शकेल. आमचे अज्ञान संगवई वा अन्य कोणी दूर करावे अशी विनंती आहे.

सर्व बाजूंनी विचार केल्यावर, जलसमर्पण ही एकच कृती योग्य आहे, आवश्यक आहे, अनिवार्य आहे असा निर्णय झाल्यास, जलसमर्पण जरूरच करावे; अजून पुष्कळ लढाया द्यावयाच्या आहेत, तेव्हा थोडी 'माघार' घ्यावी, व्यक्त केलेला संकल्प-निर्धार एवढ्या गांभीर्याने घेण्याचे कारण नाही – ही भूमिका घेणे बरोबर होणार नाही असा आमचा अभिप्राय आम्ही जाहीर प्रसंगी दिला आहे, हे संगवईंना सांगायला हवे.

'डूबेंगे, पर हटेंगे नही' या शब्दांमध्ये धरणाच्या पूर्ण अस्वीकाराचा जो निश्चय आहे, ते जे उमजलेले सत्य आहे त्या सत्यावर दृढ राहण्याचा एक पर्यायी मार्ग म्हणून आम्ही काय करणे शक्य व श्रेयस्कर आहे हे सुचवलेले आहे. 'हातातले काम सोडून द्यावे' असा अर्थ त्यामधून संगवईंनी काढला आहे. त्यांना आमचे म्हणणे समजलेले नाही.

'धरणाची उंची ८५ मीटरपेक्षा थोडीही वाढवली तरी जलसमर्पण' ही घोषणा असल्याने, ती जर गंभीरपणे केलेली

अनुक्रमणिका

असेल तर, तसे घडल्यास आणि समाजाकडून तो निर्णय उलटविला न गेल्यास, आणि तो निर्णय अमलात येताना दिसल्यास, काय करावयाचे, याचा विचार आत्ताच करायला हवा असे म्हणणे याचा अर्थ, नकार मागे घ्या, असा आमच्या मनात तरी नाही.

स्थूल राजकीय संघर्षाकडे 'पाठ फिरविण्या'ची गोष्ट आम्ही जरूर केली आहे. संगवईंसारख्या मित्रांना हे म्हणणे न रुचणे, त्यांची तीव्र प्रतिक्रिया होणे अटळ आहे. विनाशकारी 'विकासा' ऐवजी संवर्धनकारी विकासाचा मार्ग मोकळा करण्याचे युद्ध अनेक आघाड्यांवरच नाही, अनेक ठिकाणी व प्रसंगीच नाही, तर अनेक पातळ्यांवरही खेळावयाचे आहे. आणि हे युद्ध प्रतिपक्षाला नामोहरम, नेस्तनाबूत वा नष्ट करून सर्वंकष सत्ता संपादन करण्यासाठी नाही. ते प्रतिपक्षालाही 'संवर्धनकारी विकासा'च्या पक्षात आणण्यासाठी आहे. दृश्य भौतिक पातळी-वरचा 'पराभव' हा नैतिक 'विजया'त रूपांतरित करण्याची गोष्ट ही अनेक प्रसंगी निकड असते. 'पडलो तरी नाक वर' असे म्हणणे म्हणजे नैतिक विजय नव्हे. धरणाचा अस्वीकार करणाऱ्या पक्षाविरूद्ध जय संपादन केला खरा, पण या जयामुळे देशभर लोकांच्या मनातून आपण उतरलो, व या अर्थाने आपण पराभूतच झालो, असे धरणवादी पक्षाला अनुभवाला येईल तेव्हा नैतिक विजय होईल. १९२०, १९३० व १९४२ चे भारतीय स्वातंत्र्या-साठीचे लढे त्या त्या वेळी ब्रिटिशांनी 'जिंकले'. १९३४ व १९४२ साली तर लढे पुरते चिरडले. पण युद्ध संपल्यावर स्वातंत्र्य द्यावेच लागणार हेच ब्रिटिशांच्या ध्यानात आले.

कळीचा मुद्दा कोणता आहे? आत्ताचा विकास हाच खरे तर विकास आहे, हे उच्चशिक्षित, शिक्षित व अर्ध-शिक्षित शहरी व ग्रामीण समाजाचे मत आहे. या ठाम धारणेबद्दल मनात शंका उत्पन्न झालीय ती एका अल्पसंख्य उच्चशिक्षित वर्गात, अभिजन मंडळींमध्ये. ज्याला जनसामान्यांच्या राज-कारणाची पातळी म्हणू ('मॅस लेव्हल पॉलिटिक्स') त्या पातळीवर, अद्यापही, विकासविषयक प्रचलित नमुन्याचेच वर्चस्व आहे. म्हणून तर कोणताही मोठा, वजनदार राजकीय पक्ष पर्यायी विकासनीती ही आपली भूमिका बनवायला राजी नाही. कारण त्यांना निवडणुका जिंकायच्या आहेत: पर्यायी विकासनीतीचा अंगीकार केला तर निवडणूक जिंकता येईल, सत्ता हाती येईल, असा बदल लोकांच्या धारणांमध्ये घडवून आणणे हा कळीचा मुद्दा आहे. हे लोकशाही व्यवस्थेतले आपल्यापुढचे आव्हान आहे.

हे सतीचे वाण आहे. 'सतीचे वाण' हा शब्दप्रयोगही टीकेला पात्र ठरेल ही शक्यता आम्हाला दिसते. जलसमर्पणाची कृती ही, एका अंगाने पाहिल्यास, स्वतःच्या निर्णयाने सती जाण्याचीच कृती आहे, असे म्हणता येते. ती विधायक कृतीच असेल. स्वयंनिर्णयाने जेव्हा प्रसंगी स्त्रिया सती जात तेव्हा, त्यांना ओळखणाऱ्या लोकांच्या नजरेत, त्या विधायक समर्पण-कृतीच असत, आणि म्हणूनच अशा सतींची मंदिरे उभारली जात. (आजच्या बाजारू काळातल्या गोष्टींबद्दल हे आम्ही म्हणत नाही.) मेधा पाटकर व त्यांचे सहकारी यांनी जलसमर्पण केले तर नर्मदेच्या खोऱ्यातले लोक मनःपूर्वक, उत्कट भक्तिभावाने त्यांची मंदिरे उभारतील ही शक्यता आहे, व ती तसे करणाऱ्या लोकांची गौरवास्पद कृतीच असेल. योग्य रीतीने केलेले जलसमर्पण हे समर्पणाद्वारे गाडून घेण्याचे एक रूप आहे. त्या कृतीचाही प्रभाव पडेलच व विधायक परिणामही हाती येईलच येईल. आम्ही असे सुचवीत आहोत की, समर्पणाच्या कृतीचे अधिक खडतर पण श्रेयस्कर असे आणखी एक रूप आहे. 'लढाई' चालूच राहते असे रूप. खडतर या अर्थाने की, उर्वरित जीवनभर व्रतस्थ वृत्तीने कार्य करण्याची गोष्ट स्थूल संघर्षातल्या सहभागापेक्षा कठीण आहे. श्रेयस्कर या अर्थाने की, नर्मदा बचाव आंदोलन सापेक्षतः अधिक मोठ्या व सघन लोकसहभागाने चालत असले तरी, समर्पण करणाऱ्या मेधा पाटकर व त्यांचे खोऱ्यातील व बाहेरील, दोन्ही, खंदे सहकारी यांचे नेतृत्त्व लोकांना मिळत राहावे ही गरज आहे, ते मिळत राहील.



अनुक्रमणिका

पत्रव्यवहार

१. 'फादर दिब्रिटो यांच्या काही युक्तिवादांविषयी' : खुलासा

*नवभारता*च्या जानेवारी, २००० ह्या अंकात प्रसिद्ध झालेल्या, 'धर्मचिकित्सेचे पथ्यापथ्य' ह्या संपादकीयाच्या संदर्भात पुढील खुलासा करणे मला आवश्यक वाटते. *नवभारता*च्या ऑगस्ट १९९९च्या अंकात प्रसिद्ध झालेल्या 'फादर दिब्रिटो यांच्या काही युक्तिवादांविषयी' ह्या माझ्या लेखामागच्या भूमिकेविषयी हा खुलासा आहे.

१. प्रा. शेषराव मोरे ह्यांनी दै. *सामना* मध्ये चालविलेल्या 'अप्रिय पण...' ह्या स्तंभामध्ये माझ्या लेखातील बरेच उतारे उद्धृत करून धर्मांतराच्या प्रश्नाविषयी जे विवेचन केले आहे ते मला एकदा वाचायला मिळाले. पण त्यांचे हे लेख माझ्या संग्रही नाहीत. प्रा. मोरे यांनी आपल्या लेखाच्या आरंभी फा. दिब्रिटो यांच्यावर काही आरोप केले आहेत. फा. दिब्रिटो यांच्याशी माझा परिचय नाही. तेव्हा प्रा. मोरे यांनी केलेल्या आरोपांत किती तथ्य आहे हे मला सांगता येणार नाही. मला पक्केपणे आठवतो तो एक आरोप असा की, दिब्रिटो यांनी वसई परिसरातील असंख्य हिंदूंचे धर्मांतर घडवून आणले आहे. हे तर्कतः अशक्य आहे, कारण सबंध जगात आजचे आणि आतापर्यंन्त झालेले सर्व हिंदू एकत्र केले तरी ते असंख्य असणार नाहीत. मग वसईच्या परिसरात कसे असतील? तेव्हा हा विशिष्ट आरोप निदान अतिशयोक्तिपूर्ण आहे आणि इतर सर्व आरोपांचे स्वरूपही असे असणे शक्य आहे. इतरही काही नियतकालिकांतून माझ्या लेखाचे अंशतः पुनर्मुद्रण झाले आहे असे मी ऐकतो. कुणीही असे करण्यासाठी माझी परवानगी घेतलेली नाही किंवा प्रसिद्ध केलेल्या मजकुराची कात्रणे माझ्याकडे पाठविलेली नाहीत. हा एकंदर प्रकार पत्रकारितेच्या व्यावसायिक नीतीचा भंग करणारा आहे.

२. माझ्या लेखाच्या प्रास्ताविकात सर्व भारतीय नागरिकांना आपापल्या धर्माचा प्रसार करण्याचा मूलभूत हक्क भारतीय राज्यघटनेने दिला आहे, आणि म्हणून भारतीय ख्रिस्ती नागरिकांनाही हा हक्क आहे आणि तो त्यांना निर्वेधपणे वापरता आला पाहिजे, हा मुद्दा मी मांडला आहे. मी असेही म्हटले आहे की, "भारतीय समाजातील प्रत्येक धार्मिक जमातीला आपल्याला येथे आपुलकीने, सन्मानाने वागविण्यात येत आहे असा अनुभव आला पाहिजे. अशी परिस्थिती निर्माण करणे ही हिंदू समाजातील सुशिक्षित वर्गाची जबाबदारी आहे. कारण आज भारतीय समाजाचे सामाजिक धुरीणत्व त्यांच्या हातात आहे." पण ह्यावरोबरच अन्य धर्मीयांनीही धर्मांतर घडवून आणण्याचा हक्क वजावताना काही पथ्ये पाळली पाहिजेत. हिंदू समाजातील अज्ञानाचा, गरिबीचा आणि विस्कळीतपणाचा गैरफायदा घेऊन ते धर्मप्रसार करीत आहेत असे तटस्थ निरीक्षकाला दिसता कामा नये. धर्मप्रसाराचे पावित्र्य त्यांनी जपले पाहिजे.

३. ह्याबरोबरच, एक हिंदू म्हणून माझी अशी अपेक्षा राहील की, भारतातील इतर धर्मीयांनी हिंदू परंपरेविषयी अनादर व्यक्त करता कामा नये. हिंदू धार्मिक-सामाजिक परंपरेत अनेक गंभीर दोष आहेत ह्यात शंका नाही. कोणत्या धार्मिक परंपरेत ते नाहीत? कुणाही हिंदू-अहिंदू व्यक्तीने विधायक वृत्तीने हिंदू परंपरेवर टीका केली तर तिचे स्वागतच आहे. दिब्रिटो यांच्या 'धर्मांतर-काही मूलभूत प्रश्न' ह्या लेखात ही विधायक वृत्ती दिसली नाही. चांगल्या मानवी जीवनाला पोषक अशा काहीच गोष्टी हिंदू परंपरेत नाहीत का? फक्त 'मनुवाद'च आहे का?

४. मला ख्रिस्ती धर्माविषयी मनापासून आदर वाटतो. येशूविषयी मला आत्यंतिक पूज्यभाव आहे. माझ्या लेखाच्या शेवटच्या ११व्या भागात तो मी मनःपूर्वक प्रकट केला आहे. मध्ययुगात युरोपमध्ये ग्रीको-रोमन बौद्धिक संस्कृतीचे जे संरक्षण व संवर्धन रोमन कॅथलिक चर्चने केले त्याचा मी ह्या भागात आदराने उल्लेख केला आहे. ह्या बाबतीत मानवजात चर्चची ऋणी आहे.

तेव्हा आपण आपल्या संपादकीयात ज्या ज्येष्ठ मित्राच्या व्यथेचा उल्लेख केला आहे त्यांनी व्यथित व्हावे असे माझ्या लेखात काय आहे हे मला खरोखर कळलेले नाही.

कॅथलिक चर्चने स्वतःच्या सिद्धान्तांत आणि आचरणात

अनुक्रमणिका

ज्या सुधारणा केल्या आहेत त्यांचा निर्देश मी माझ्या लेखात केला आहे. उदा., काही ग्रंथांच्या वाचनावर घातलेली बंदी रद्द केली. आणि विचारी हिंदूही आपल्या परंपरेत असे परिवर्तन घडवून आणू शकतात आणि तसा प्रयत्न ते करीत आहेत, ह्या गोष्टीकडे लक्ष वेधले आहे. आता, हिंदू धार्मिक परंपरेत काही चांगल्या गोष्टी आहेत असे म्हणणे, किंवा इतर धर्मीयांनी स्वतःच्या धार्मिक परंपरेचे समर्थन करताना कोणतीही असत्य विधाने, तर्कदुष्ट युक्तिवाद केले तरी ते निमूटपणे मान्य करण्यास नकार देणे हे 'हिंदुत्ववादी' असण्याचे लक्षण असेल तर मी जरूर हिंदुत्ववादी आहे. भारतीय राज्यघटनेने हिंदूंना हिंदू राहण्याचे स्वातंत्र्य नाकारले आहे का?

मे.पुं. रेगे

२. 'धर्मचिकित्सेचे पथ्यापथ्य' विषयी

जानेवारी २०००चा *नवभारत*चा अंक काल पाहिला. 'धर्मचिकित्सेचे पथ्यापथ्य' हा स्वतःची संपादणी करण्याचा प्रयत्न असणारा लेख वाचला. हा प्रयास 'न करता' हे सर्वच असे घडावयास नको होते' ही भूमिका अधिक प्रामाणिक आणि उपयोगी झाली असती असे मला वाटते. कारणे अशी :

(१) *नवभारत*च्या मूलभूत भूमिकेतील शेवटच्या परिच्छेदातील विधानाला या प्रकरणात ढळ पोचला आहे.

(२) 'फादर दिब्रिटो यांनी काही काळजीने लिहावयास हवे होते' हे मला मान्य आहे. संपादक म्हणून मग जी काही – काळजी आपण घ्यावयास हवी होती व जी घेणे आपल्याला सहज शक्य होते ती आपण घेतली नाहीत.

(३) आधीच अनेकांचे अनेक गैरसमज आहेत, त्यात आपल्या अनवधानाने आपण अकारण भर तरी घालीत नाही ना एवढी दक्षता तरी समाजहिताची चिंता करणाऱ्या लोकांनी घेतली पाहिजे, असे मला आपले वाटते.

(४) अधिक काय सांगावे? आपल्या संपादकीयातील शेवटच्या पाच शब्दांत आपणच ते सांगितले आहे.

देवदत्त दाभोलकर



लेखक परिचय

- **विश्वनाथ खैरे** : केंद्रीय सार्वजनिक बांधकाम खात्यातून अभियंते म्हणून निवृत्त; संस्कृत, मराठी, तमिळ या भाषांच्या आंतरसंबंधाचा विशेष अभ्यास. प्राचीन मिथ्यकथा, महाकाव्ये-पुराणे, प्राचीन भारतीय संस्कृती व परंपरा या विषयांमध्ये वैशिष्ट्यपूर्ण मौलिक लेखन; *एकलव्य, युरेका, वंशाचा व्यास* (नाटके), *भारतीय मिथ्यांचा मागोवा, ज्ञानेश्वरांचे चमत्कार* इत्यादी ग्रंथांचे कर्ते. **पत्ता** : ३७४, सिंध सोसायटी, पुणे ४११ ००७.
- **प्रमोद बियाणी** : संचालक, वाणिज्य व व्यवस्थापन विद्याशाखा, यशवंतराव चव्हाण महाराष्ट्र मुक्त विद्यापीठ, नाशिक. **पत्ता** : यशवंतराव चव्हाण महाराष्ट्र मुक्त विद्यापीठ, ज्ञानगंगोत्री, गंगापूर धरणाजवळ, नाशिक ४२२ २२२.
- **विश्वास नाईकनवरे** : टाटा इकॉनॉमिक कन्सल्टन्सी सर्व्हिस मधील निवृत्त संशोधक; मानवेंद्रनाथ रॉय यांचे निष्ठावंत अनुयायी व त्यांच्या 'रॅडिकल ह्युमनिस्ट' चळवळीतील खंदे कार्यकर्ते-प्रचारक. **पत्ता** : सकाळनगर, बाणेर रस्ता, औंध, पुणे ४११ ००७.
- **अंजली पर्वते** : संस्कृत विभाग प्रमुख, किसन वीर महाविद्यालय, वाई (जि. सातारा); संस्कृत नाटकांचे (मुद्राराक्षस, वेणीसंहार, प्रबोधचंद्रोदय इ.) मराठी रूपांतर तसेच आद्य शंकराचार्य यांच्या प्रकरणग्रंथांचे (विवेकचूडामणि, हस्तामलकभाष्य व उपदेशसहस्त्री) मराठी अनुवाद (भाष्यासहित) प्रसिद्ध.
- **विश्वास दांडेकर** : निवृत्त उच्चपदस्थ अधिकारी, आयुर्विमा महामंडळ, इतिहास, युद्धे व युद्धशास्त्र या विषयांमध्ये विशेष रूची व अभ्यास; वृत्तपत्रे व नियतकालिके यांमधून प्रासंगिक लेखन. **पत्ता** : मालवती, १७ ब, कांगा कॉलनी, सदरबाजार, सातारा.

अक्षरवेध

निवडक विठ्ठल रामजी शिंदे – संपादक : गो.मा. पवार; साहित्य अकादमी, नवी दिल्ली ११० ००१; रु. १७०.००.

'कर्मवीर', 'महर्षी' अशा विशेषणांनी ज्यांचा उल्लेख होतो त्या कै. विठ्ठल रामजी शिंदे यांच्या संपूर्ण साहित्याचे वाचन करून सारस्वरूपात त्यापैकी काय काय निवडता येईल याचा साक्षेपी विचार करून डॉ. गो.मा. पवार यांनी साहित्य अकादमीच्या वतीने प्रकाशित झालेल्या *'निवडक विठ्ठल रामजी शिंदे'* या ग्रन्थाचे संपादन केले आहे. शिंदे हे एक लोकसेवेला समर्पित जीवन जगलेले ऋषितुल्य व्यक्तिमत्त्व होऊन गेले यात वादच नाही. एकोणिसाव्या शतकाच्या अखेरीला प्रबोधन सुरू झाले. त्या कालखंडात शिंदे प्रत्यक्ष कार्यात उतरले. शुष्क तत्त्वचर्चा करीत आयुष्य घालवणारे ते नव्हते. दीनदलितांच्या, तथाकथित अस्पृश्यांच्या वस्तीत जाऊन वस्ती करणारे व त्यांच्या उद्धारासाठी अहोरात्र काम करणारे ते होते. मुळात शिरून त्यांनी सामाजिक, धार्मिक, सांस्कृतिक प्रश्नांचा अभ्यास करून अनेक ग्रंथ लिहिले.

विठ्ठल रामजी शिंदे यांच्या साहित्यसंभाराचे विषयवार विभाग करून त्या त्या विभागातले प्रातिनिधिक लिखाण डॉ. गो.मा. पवारांनी निवडले आहे. ते विभाग म्हणजे १) आत्मचरित्रपर लेखन व रोजनिशीतील नोंदी; २) प्रवास-वर्णन, ३) धर्मपर लेख व व्याख्याने, ४) संशोधनपर लेखन, आणि ५) सामाजिक व तात्त्विक लेख व व्याख्याने. केवळ शिंदे साहित्याचे विभाग करून संपादक थांबत नाहीत. संपूर्ण साहित्याचे संपादन करताना आपल्या हाती काय लागले याची ओळख वाचकांना करून देणारी चिकित्सक प्रस्तावनाही चांगली ३६ पानांची त्यांनी लिहिली आहे. या प्रस्तावनेमुळे शिंदे यांच्या योगदानाची वाचकांना उत्तम ओळख होते.

महात्मा फुले यांचा सत्यशोधक समाज आणि शिंदे यांचा प्रार्थना समाज वर वर पाहता वेगळे दिसले तरी त्याच प्रेरणा दोन्हीमध्ये वावरताना दिसतील. पण हे विधान फक्त शिंदे यांनी जो प्रार्थना समाजाचा विचार आपल्या आचरणात आणला त्यालाच लागू पडेल. ब्राह्मो किंवा प्रार्थना समाजाची अधिकृत विचारसरणी वेगळी होती व ती सत्यशोधकी, बंडखोर प्रवृत्तीशी मिळतीजुळती नव्हती. शिंदे यांनी संशोधनाच्या क्षेत्रात केलेली कामगिरी फार मोलाची होती. अस्पृश्यतेचा प्रश्न तर त्यांनीच प्रथम संशोधन करून चव्हाट्यावर मांडला. डॉ. आंबेडकरांच्या कार्याची संपूर्ण पूर्वतयारी कोणी पद्धतशीर केली असेल तर ती शिंदे यांनीच. मग हे श्रेय कोणी त्यांना देवो अथवा न देवो.

दुर्दैवाने, अस्पृश्यता आजही बहुसंख्य खेडूत समाजात इतकी रुतून बसलेली आहे की, कधी काळी ती संपूर्ण नष्ट होईल असेदेखील म्हणणे धाडसाचेच होऊन बसले आहे. अशा परिस्थितीत डॉ. पवारांचे पुस्तक मार्गदर्शक ठरावे.

विश्वास नाईकनवरे



प्रशासनाचे पैलू, खंड १ - माधव गोडबोले; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९९९; रु. १७५.००.

'सार्वजनिक प्रशासन' हा सर्वसामान्य माणसाच्या जीवनाला स्पर्श करणारा अत्यंत जिव्हाळ्याचा विषय आहे. राज्यशास्त्राच्या अंतर्गत एक महत्त्वाचा विषय म्हणून महाविद्यालये व विद्यापीठांत या विषयाचा पद्धतशीर अभ्यास होतो. अनेक विद्वानांनी ग्रंथनिर्मितीही केलेली आहे. या प्रशासनाच्या विविध पैलूंचा असा विचार होत असला तरी सामान्य माणसाच्या अनुभवाला

अनुक्रमणिका





येणारे हे सार्वजनिक प्रशासन इतके चटके देते की तत्त्व आणि व्यवहार या दोन्हीत एवढी मोठी दरी सहसा अन्यत्र दिसून येत नाही.

एम्.ए. चा अभ्यास करताना राज्यशास्त्रांतर्गत सार्वजनिक प्रशासनाचा अभ्यास करताना ॲपलबी कमिटी रिपोर्ट आणि गोरवाला कमिटी रिपोर्ट वगैरे वाचून जे ज्ञान होते त्या ज्ञानाचे भारतातल्या नोकरशाहीने मांडलेल्या सामान्य माणसाच्या छळवादाशी काहीच नाते जुळत नाही. त्यामुळेच सरकारी कारभार, सरकारांची धोरणे वगैरे गोष्टींची जेव्हा अनुभवी लोक तपशीलवार चिकित्सा करू पाहतात तेव्हा दिसणारे चित्र फार विदारक असते. सार्वजनिक प्रशासनाचा प्रदीर्घ अनुभव उच्च पदावर काम केल्यामुळे ज्यांना भरपूर लाभलेला आहे अशा श्री. माधव गोडबोले यांचा *प्रशासनाचे पैलू - खंड १* हा ग्रंथ याच कारणामुळे फार वाचनीय झाला आहे.

श्री. माधव गोडबोले यांनी *लोकसत्ते*मध्ये १९९७ साली अनेक प्रसंगोपात्त लेख लिहून प्रचलित प्रश्नांची व ते सोडवू पाहणाऱ्या सरकारी धोरणांची चिकित्सा केली. अपेक्षित काय आहे आणि वास्तवात काय घडते आहे याची तर्कसंगत मांडणी त्यांनी केली असल्यामुळे हे सबंध पुस्तक वाचकांचे भरपूर प्रबोधन करणारे ठरावे. पुस्तकरूपाने संग्रहित झालेल्या या अनेक लेखांच्या विषयांमध्ये इतक्या विविध विषयांचा ते परामर्श घेतात की वाचकाने अचंबित होऊन अनुभवावे ते हे की, “अनंत हस्ते कमलाकराने देता किती घेशिल दो करांनी?”

तत्त्वचर्चा जरी सर्वच प्रशासनाला लागू असली तरी डॉ. माधव गोडबोले महाराष्ट्र शासनाचीच तपासणी या पुस्तकात करतात. शेक्स्पिअरच्या वचनामध्येही हेच सूत्र होते (A poet's eye moves from heaven to earth, from earth to heaven and gives to an airy nothing, a local habitation and a name). या कठोर तपासणीत कधी शासकीय कर्मचाऱ्यांसाठी नीतिसंहितेची चर्चा करतात तेव्हा कर्मचाऱ्यांची बांधिलकी कोणत्याही राजकीय पक्षाला किंवा राजकीय विचारपंथाला असता कामा नये हे बजावतील; राज्य कायद्याचे असले पाहिजे हे ठासून सांगतील, आणि भ्रष्टाचारापासून मुक्त अशा स्वच्छ शासनाचा पुरस्कार करतील. धर्मनिरपेक्षतेला राज्यघटनेने दिलेले महत्त्वाचे स्थान अधोरेखित करतील. तसेच दुर्बल घटकांचे विशेष संरक्षण ही गोष्ट राज्यघटनेनेच स्वीकारलेली आहे याची आठवण करून देतील. कधी शासकीय सेवेतल्या कोणत्याही कर्मचाऱ्यास सेवेत मुदतवाढ देण्याची प्रथा पूर्णतः बंद होण्याची आवश्यकता मांडतील. आजारी साखर कारखान्यांची चर्चा करताना ऊस कमी उपलब्ध, पाणी कमी असताना, ऊस विकासाकडे कायम दुर्लक्ष असताना आणि साखरेचा उतारा कमी असताना – थोडक्यात अशा प्रकल्पाची आर्थिक व वित्तीय आत्मनिर्भरताच (व्हायबिलिटी) नाहीशी झालेली असताना – असे प्रकल्प कोणी, कसे व कोणत्या आधारावर मान्य केले असा प्रश्न विचारतात.

महाराष्ट्रातील महसूल कर्मचारी संघटनेने मुख्यमंत्र्यांना लेखी निवेदन देऊन इशारा दिला की, महसूल खात्यावर पोलिसांकडून होणाऱ्या बेकायदा कारवाया थांबल्या नाहीत तर पोलिस अधिकाऱ्यांच्या भ्रष्टाचाराचा संपूर्ण तपशील जाहीर करण्यात येईल. सर्व अधिकाऱ्यांनी जमिनी, सदनिका, फार्म हाऊसेस, बंगले यांत जी अब्जावधी रुपयांची बेहिशेबी मालमत्ता केली आहे त्याचा नावनिशीवार संपूर्ण तपशील महसूल यंत्रणेने गोळा केला आहे. हे जर खरे असेल तर त्यांनी एक महनीय समाजकार्यच केले आहे असे प्रशस्तिपत्र डॉ. गोडबोले देतात आणि सर्व माहिती लोकायुक्तांकडे देण्याचा ते सल्ला देतात.

‘लोकाभिमुख शासन म्हणजे पैशाची उधळपट्टी व न परवडणाऱ्या सवलतींचा पाऊस' हेच समीकरण चोहीकडे दिसते. “वीजवितरणाचा सरासरी खर्च हा प्रत्येक युनिटला दोन रुपये किंवा त्यापेक्षाही जास्त असताना वीज फुकट वाटप करणे किंवा ती दर युनिटला पन्नास ते साठ पैसे दराने देणे हे कोणत्या जबाबदार शासनाचे लक्षण आहे?” असे प्रश्न डॉ. गोडबोले विचारतात.

असे एक की दोन, अस्वस्थ करणारे असंख्य प्रश्न या पुस्तकात पदोपदी समोर येत असल्याने एखाद्या सानेगुरुजींइतक्या संवेदनाक्षम माणसाला किती यातना होतात याची कल्पनाच केलेली बरी. सुदैवाने आजच्या सामान्य वाचकाची संवेदना इतकी बोथट झालेली आहे की, मनावर गेंड्याची कातडी चढलेली असावी. म्हणूनच आपण अजून तग धरून आहोत!

विश्वास नाईकनवरे



अनुक्रमणिका

सोयरे सकळ - सुनीता देशपांडे; मौज प्रकाशन गृहं, मुंबई, १९९८, रु. १२५.००

आहे मनोहर तरी - नंतर त्याहून वेगळ्या स्वरूपाचे पण त्याच, तशाच आंतरिक ऊर्मीतून लिहिले गेलेले *सोयरे सकळ* हे सुनीतावाई देशपांड्यांचे दुसरे पुस्तक. नावाप्रमाणेच या पुस्तकात चराचर सृष्टीतल्या साऱ्या सोयऱ्यांच्या - अगदी धामापुरचं तळं, माहेरचं गाव, टुणू नावाची खार, दारातली झाडे, रेल्वेत भेटलेली तीन अनाथ, अनाम वाळे - इ. पासून आयुष्यात वेगवेगळ्या निमित्ताने भेटलेल्या, वेगवेगळ्या वेळी 'आप्त' वनलेल्या (साऱ्याच नामवंत) व्यक्तींच्या - आणि आपल्या आंतरिक नात्याचा वेध सुनीताबाईंनी आपल्या लालित्यपूर्ण शैलीत घेतला आहे. या नामवंत व्यक्तींमध्ये आहेत अण्णासाहेव सहस्रबुद्धे आणि बावा आमटे यांच्यासारखे सामाजिक कार्यकर्ते, मल्लिकार्जुन मन्सूर, वसंतराव देशपांडे आणि कुमार गंधर्व यांच्यासारखे संगीत क्षेत्रातले तीन दिग्गज आणि जी.ए. कुलकर्णी, जयवंत दळवी आणि माधव आचवल यांसारखे साहित्यिक आणि समीक्षक आणि प्रा. कालेलकरांसारखे भाषाशास्त्रज्ञही!

प्रारंभीच 'सप्रेम नमस्कार'मध्ये जी.एं. सारख्या गूढ व्यक्तिमत्त्वाचा वेध सुनीताबाईंनी घेतला आहे. लेखाच्या सुरुवातीला ज्या काव्यपंक्ती उद्धृत केल्या आहेत त्या मार्मिक, जी.एं. च्या परस्परविरोधी व्यक्तिमत्त्वावर प्रकाश टाकणाऱ्या आहेत. हा लेख म्हणजे सुनीताबाईंनी जी.एं. शी साधलेला एकतर्फी सुरेख संवादच आहे. स्वरूपही पत्रासारखे असल्यामुळे ज्याला पत्र लिहिलं त्याच्याविषयीचा जिव्हाळा, त्याच्याविषयीची काळजी, त्याच्या न पटलेल्या गोष्टींबाबतचा राग - साऱ्या भावभावनांचे दर्शन इथे होते.

त्यांच्या मनातला जी.एं. विषयीचा आदर "जुन्या सागवानी पेटीत जतन करून ठेवलेल्या वस्त्रासारखा तो माणूस. त्याचे नाव घेतानादेखील नमस्कार करूनच ते उच्चारावे" या जी.एं.-च्याच वाक्यातून त्या व्यक्त करतात. अतिशय मर्यादशील, संकोची, पण पत्रातून 'आतड्याचे' नाते जोडणारे जी.ए. त्यांना 'मनातलं मोकळेपणानं सांगावं असा मित्र' वाटतात. नि:संगपणे गाणारा पण सर्वांना स्वरांनी वेड लावणारा बुलबुल त्यांना जी.एं.चा समानधर्मा वाटतो. जी.एं. ची एकांतप्रियता, प्रसिद्धिपराङ्मुखता, एकाच वेळी मित्र हवेसे आणि नकोसेही असणे, पत्रातून जाणवणारा गाढ, अकृत्रिम स्नेह पण प्रत्यक्ष वागताना आपल्या माणसापाशीदेखील मोकळे न होण्याकडेच असलेला त्यांचा कल, शिष्टाचारांच्या संकेतात अडकलेलं त्यांचं मन, आवडती गोष्ट कुणी पाठवली तर तिची किंमत अदा करण्याची त्यांना होणारी घाई, कौटुंबिक जबाबदारी 'कर्तव्य' मानून पार पाडताना परदेशी जाण्यासाठी मिळत असलेली छात्रवृत्तीही सहजपणे नाकारण्याची तयारी असे अनेक बारीकसारीक पैलू सुनीताबाईंनी ओघवत्या शैलीत आपल्यासमोर ठेवले आहेत. त्यांच्या पत्रातून प्रकटणारं मनाचं औदार्य आणि प्रत्यक्षात वागताना जाणवणारा अलिप्त व्यवहारीपणा या एकाच नाण्याच्या दोन बाजू आहेत आणि त्या दोन्ही अगदी खऱ्याखुऱ्या आहेत हे सांगताना त्या म्हणतात, "एका बाजूला सम्राटाची प्रतिकृती आणि दुसऱ्या बाजूवर व्यवहारी आकडा हे बाह्यस्वरूप असलेले खणखणीत नाणेच जसे - पूर्णपणे एकच नाणे!"

जन्मभर ज्याला मित्र मानला त्याने काहीही न कळवता या जगातून अचानक उसंत घेतली ही गोष्ट मैत्रीला सर्वतोपरी मानणाऱ्या सुनीताबाईंना अस्वस्थ करते. जी.एं. च्या परस्परविरोधी गूढ व्यक्तिमत्त्वाचा थांग शेवटपर्यंत न लागल्याची त्यांची खंत त्यांच्याबरोबरच वाचकांनाही वेढून टाकते.

समीक्षक माधव आचवलांचे सुनीताबाईंनी रेखाटलेले शब्दचित्रही असेच चटका लावून जाते. सर्वप्रथम पॅरिसमध्ये खऱ्या अर्थाने परिचित झालेला, 'This city is like a beautiful witch' असं पॅरिसचं वर्णन करणारा आणि तिथल्या सौंदर्याकडे पाहण्याची वेगळीच दृष्टी देणारा मित्र म्हणून सुनीताबाई वाचकांना त्यांचा परिचय करून देतात. सामान्यांच्या डोळ्यांना न दिसणारं असं काहीतरी असामान्य पाहण्याची शक्ती असलेल्या आचवलांनी बडोद्याला लष्करी परिसरात उभ्या केलेल्या शंकराच्या मंदिराचे सुरेख वर्णन सुनीताबाईंनी केले आहे. "विश्वाचा पसारा सांभाळणारा देव स्वत: बंदिस्त कसा असेल?' म्हणून या मंदिराला दारेच नाहीत. चारी दिशांनी उघड्या असलेल्या या मंदिराच्या परिसरात कुठेही उभे राहिले तरी तिथून पिंडाचे दर्शन घडावे अशी योजना आहे. दगड, विटा, सिमेंट या कशाचाही वापर न करता आचवलांनी लष्करी अधिकाऱ्यांच्या साहाय्याने हे अनोखे मंदिर बांधले असले तरी ते लष्कर भागात असल्यामुळे त्याच्या

अनुक्रमणिका



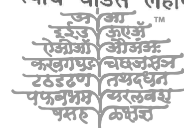


बांधकामाचे श्रेय लष्कराचे! श्रेयनामावलीत आचवलांचे नाव कुठेच नाही. याबद्दल सुनीताबाईच खंतावतात. मात्र आचवलांनी अशी खंत कधीच व्यक्त न केल्याचेही त्या नमूद करतात.

असामान्य प्रतिभा, उत्कृष्ट सौंदर्यदृष्टी लाभलेल्या या समीक्षकाला नियतीने कधीच हात दिला नाही. *किमया* सारखे दर्जेदार पुस्तक असो, *अब्दुल गब्दुल* सारखे वेगळेच नाटक असो, अल्पखर्ची घरांची आनंदवनासाठी खूप चर्चानंतर मनापासून बनवलेली तिथल्या भावी इमारतींची sketches असोत, पॅरिस-मधील थिएटर्सच्या धर्तीवर फर्ग्युसनच्या आवारात उभारण्यात येणाऱ्या 'मुक्तांगण चित्रपटगृहा'ची आरेखने असोत – सगळीकडे त्यांची नियती आडवी येत राहिली. त्याच्या तोंडचा घास काढून घेत राहिली. स्वतः प्रयत्न करूनही आचवलांच्या भाळीची ही ललाटरेखा सुनीताबाई पुसू शकल्या नाहीत, याची त्यांना वाटणारी खंत इथे पुनःपुन्हा प्रकर्षाने जाणवते. आचवलांना लाभलेली अलौकिक सौंदर्यदृष्टी, त्यांना वारंवार आलेले कटु अनुभव आणि तरीही त्यांचा कटू घोटही सहजपणे पचवण्याचा स्वभाव, त्यांचा शांतपणा हे सारे सुनीताबाईंनी रेखाटलेल्या शब्दचित्रातून जेव्हा आपण पाहतो त्यावेळी सुनीताबाईंनी त्यांचे "एखादा ग्रीक ट्रॅजिडीतला राजा! एकीकडून उत्तुंग व्यक्तिमत्त्व लाभलेला आणि त्याच वेळी नियतीच्या हातातले खेळणे बनलेला, स्वकीयांचे डोळे वारंवार पाणावणारा!" असे जे वर्णन केले आहे ते मार्मिक वाटते. नकळत आपणही त्यांच्या 'स्वकीयां' पैकीच होऊन जातो.

जयवंत दळवींवरचा लेख हा त्यांच्या मृत्यूची खोटी वार्ता फोनवर देऊन जी जीवघेणी, क्रूर थट्टा लोकांनी केली त्याबाबतचा आहे. त्यात अशी चेष्टा करणाऱ्यांबाबतचा राग तर व्यक्त झालाच आहे, पण दळवींसारख्या सुहृदाच्या स्वभावाचे काही पैलूही सहजपणे आले आहेत. *पु.ल. – एक साठवण* सारखे सुरेख पुस्तक वसंत सरवट्यांच्या साहाय्याने काढून श्रेय मात्र दुसऱ्यांना देऊन टाकण्याचा दळवींचा स्वभाव, गौरव-समारंभ आयोजित केल्यावर आपल्यासाठी जमणाऱ्या रसिकांची गैरसोय तर होणार नाही ना याची वाटणारी काळजी, आपल्यासाठी गैरसोय सहन करूनही लोक जमत असल्याने वाटणारा संकोच हे जे पैलू सुनीताबाईंनी इथे मांडले आहेत ते वाचकांना एरवी परिचित असणाऱ्या 'ठणठणपाळ' दळवींचे वेगळेच दर्शन घडवणारे आहेत. अर्थात 'ठणठणपाळी'तून केलेली टीकादेखील कधी कुणाला जिव्हारी लागेल अशी नव्हती, हितावह ठरणारीच ती होती, हेही सुनीताबाईंनी नमूद केलेच आहे. आपल्या असाध्य आजारपणाच्या वेळी सर्वच साहित्यिकांना असाध्य रोगांवर उपचार करण्यासाठी म्हणून आर्थिक मदत मिळावी यासाठी सरकारकडे विनंती दळवींनी केली, पण ती विनंती अमान्य करून केवळ व्यक्तिगत साह्याची भाषा जेव्हा राज्यशासनाने केली तेव्हा ती न पटून ते व्यक्तिगत साहाय्य त्यांनी नाकारले. हा त्यांच्या स्वाभिमानी वृत्तीचा प्रसंग सुनीताबाईंनी दिला आहे तो खरोखरच हृद्य आहे.

डॉ. कालेलकरांसारख्या प्रतिभावान भाषाशास्त्रज्ञाचे विक्षिप्त, कोड्यात टाकणारे व्यक्तिमत्त्व सुनीताबाईंनी रेखाटले आहे. विद्वानाला न शोभेलशी शिव्यांची लाखोली एखाद्या नामवंत साहित्यिकाला आज वाहायची आणि उद्या त्यालाच घरी बोलवून जेवायला घालायचे व त्याची तोंडभर स्तुती करायची; ज्याच्याविषयी मनात काडीमात्रही प्रेम नाही त्याच्यावर खूप प्रेम असल्याचं भासवायचं; आपल्याच अत्यंत प्रिय विद्यार्थिनीला केवळ तिने तिच्या मुलाची हेळसांड केली असे मानून 'रांड' असा असभ्य शब्द वापरायचा; 'सुनीताबाई माझ्या आई आहेत' असं म्हणून प्रत्येक वेळी फार काही झालं नसतानाही केवळ स्वतःला वाटलं म्हणून डॉक्टरला फोन लावायला सुनीताबाईंना सांगणाऱ्या कालेलकरांनी शेवटच्या हृदयविकाराच्या झटक्याच्या क्षणी मात्र त्या 'आई'ची आठवण न करता परस्पर दुसऱ्याकडून डॉक्टरला फोन करवायचा; विद्यार्थिनीच्या मुलाला आपलाच मुलगा मानून, त्याच्याकडून स्वतःला 'अम्मा' म्हणून घेऊन, त्याला 'माझे सारे काही देणार' असे वारंवार म्हणत राहून शेवटी मात्र त्याच्या नावे केलेल्या कागदपत्रांवर खाली स्वतःची सहीच करायला विसरायचं – या साऱ्याच घटना अनुभवणाऱ्या सुनीताबाईंना कालेलकरांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे गूढ रहस्य वाटते. खूप परस्परविरोधी, कधीकधी राग यायचा अशा या कालेलकरांच्या वागण्याविषयी सुनीताबाईंना राग नाही. त्यांची भूमिका सहृदय मित्राची आहे. कालेलकर काकांच्या अभ्यासाविषयी, भाषाशास्त्राच्या व्यासंगाविषयी त्यांना आदर आहे. *भाषा आणि संस्कृती* या त्यांच्या भाषाशास्त्रविषयक सुरेख पुस्तकात कालेलकरांचे एक भाषाशास्त्रज्ञ म्हणून घडणारे दर्शन त्यांना विलोभनीय वाटते. त्यातली त्यांची भाषा त्यांना लावण्यवती वाटते. म्हणूनच असा भाषाप्रभू माणूस जेव्हा विचित्र, विक्षिप्तपणे वागतो तेव्हा त्या त्यामागचे कारण शोधताना दिसतात. त्यांना वाटते, "त्यांचे थोडेसे लहान मुलासारखे





झाले असावे. एवढ्याशा कारणानेही मुले जशी रागवतात, रुसतात, आदळआपट करतात, भोकांड पसरतात, तसेच काहीसे.... लहान मूल जसे पडले तर लगेच 'हात रे!' म्हणून त्या जमिनीला वडवून शिक्षा करावी लागते तसे. त्यांच्या वतीने कुणाला तरी अशी परस्पर शिक्षा करून, मायेने त्यांचे डोळे पुसणारे कुणीतरी माणूस त्यांना लाभले असते, तर मला वाटते सगळे चित्रच कदाचित पालटलेही असते." सुनीतावाईंची ही सहृदयता वाचकांच्या मनाला स्पर्शून जाते.

साहित्यिकांप्रमाणेच सुनीतावाईंच्या आयुष्यात अण्णासाहेव सहस्रबुद्धे आणि वावा आमटे यांच्यासारख्या सामाजिक कार्यकर्त्यांनाही वेगळेच स्थान आहे. सेवादलात, स्वातंत्र्य-चळवळीचे काम करताना भेटलेले 'अण्णा' हे सुनीतावाईंचे एक श्रद्धास्थानच. त्यांच्याशी होणाऱ्या निवांत भेटी, विविध विषयांवरील चर्चा ही सुनीतावाईंना पर्वणीच वाटे. केव्हाही, कुठलीही शंका घेऊन त्यांच्याकडे जावे आणि शंकानिरसन झाल्याच्या आनंदावरोबरच एकप्रकारचा दिलासा घेऊनच परतावे, हा त्यांचा अण्णांबावतचा नेहमीचा अनुभव. त्यांचे मनापासून हसणे, मायेने थोपटणे – साऱ्यातली कळकळ काही अपूर्वच असे. स्वातंत्र्योत्तर काळात देशातील जनतेला आणि नेत्यांना, कार्यकर्त्यांना पडलेला मूल्यांचा विसर, स्वातंत्र्यचळवळीत काम करणाऱ्यांच्या स्वप्नांचा झालेला चुराडा, त्यांचा झालेला भ्रमनिरास यामुळे आपण जसे अस्वस्थ आहोत तशीच किंवा त्याहूनही अधिक अस्वस्थता अण्णांसारख्या सारे आयुष्य पणाला लावणाऱ्या मोठ्या कार्यकर्त्यांच्या मनात असणार, ह्याची जाण असलेल्या सुनीतावाईंना त्यांच्याशी याविषयी बोलणे झालेच नाही याची असलेली खंत या ठिकाणी प्रकर्षाने प्रकटली आहे.

वावा आमट्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे काही रंग 'दर्शनमात्रे' या लेखात सुनीतावाईंनी दाखवले आहेत. वाघ दाखवण्यासाठी वावांनी केलेली धावपळ, तो न दिसल्यामुळे बाबांची झालेली उलघाल, अतिथींची सोय करण्यासाठी जिवाचं रान करणाऱ्या वावांची सरकारी लोकांच्या बेपर्वा वागण्यामुळे आपल्या पाहुण्यांची झालेली गैरसोय पाहताना झालेली तगमग तर सुनीतावाईंनी दाखवलीच आहे; पण ती उलघाल, ती तगमग लपवण्याची - किंवहुना तिची झळ पाहुण्यांना लागू न देण्याची दाक्षिण्यशील वृत्ती सुनीतावाईंना अधिक कौतुकास्पद वाटते. बाबांचं वन्य प्राण्यांवरचं अकृत्रिम प्रेम आणि त्यांच्याशी असलेली दोस्ती त्या चांगलीच जाणतात. म्हणूनच त्यांनी बाबांची उलघाल व्यक्त करताना म्हटले आहे – "आयत्यावेळी फटफजिती करणाऱ्या सरकारी नोकरांनी केलेला आपला अपमान एकवेळ ते समजू शकत होते. पण ताडोवा म्हणजे वाघांचा राजा! साक्षात वाघ! वावांची आणि त्याची जुनी दोस्ती. या आपल्या मित्राने आपल्याला असा दगा द्यावा? हे दुःख, ही चीड असह्य होती. म्हणूनच मग जेव्हा त्या उमद्या जनावराचं अगदी हातभर अंतरावरून दर्शन घडलं तेव्हा बाबांची ती तगमग, ती उलघाल कुठल्या कुठे पळाली. सुनीतावाईंनाही ते व्याघ्रदर्शन कायमचे स्मरणीय ठरले. आता केव्हाही डोळे मिटल्यावर त्या त्या व्याघ्रराजाला पाहू शकतात. दर भाऊबीजेला त्याला मनोमन ओवाळावेसे त्यांना वाटते, असे त्या सांगतात तेव्हा अशा व्याघ्रराजाचे दर्शन घडविणाऱ्या बाबांविषयीचा आदरभावच वाचकांच्या मनात दृढ होतो.

कुमार गंधर्व, मल्लिकार्जुन मन्सूर आणि वसंतराव देशपांडे या तीन गानदिग्गजांवर सुनीताबाईंनी खूप आत्मीयतेने लिहिले आहे. या तिघांची वेगळी वैशिष्ट्ये त्यांनी सहजपणे सांगितली आहेत. मल्लिकार्जुनअण्णांचा आपल्यावरचा भाबडा विश्वास, त्याचं कसदार गाणं, त्यांचं अखंड 'सुरात', 'संगीतात'च वावरणं, त्यांची आंधळी माया या सगळ्या गोष्टींचे वर्णन करताना सुनीताबाईंची लेखणी नकळत हळुवार होते. पूरिया गाता गाता मुलीला फिट आल्यामुळे मध्येच उठून गेलेल्या अण्णांनी ती सावध झाल्यावर डोळे पुसून हसत पुन्हा ज्या सहजपणाने तो अर्धा राहिलेला पूरिया पुढे सुरू केला ती सहजता सुनीताबाईंना अण्णांची खासियत वाटते. त्यांच्या गाण्यात येणारा अडथळाही त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा वेगळा पैलू दाखवणारा असल्यामुळे सुनीताबाईंना अविस्मरणीय वाटतो. त्याबद्दल त्या म्हणतात, "सुंदर चांदणे पाहत असताना मध्येच एखादा काजवा इकडून तिकडे उडून जावा तसे त्याचे ते दर्शन अविस्मरणीय, पण त्या चंद्रोत्सवात कुठेही खीळ न पाडणारे!" देवावरची आणि देवांइतकीच आपल्या गुरूविषयीची अण्णांची श्रद्धा अजोड असल्याचे सुनीताबाईंनी सांगितलेच आहे. पण स्वतःच्या मर्यादां-विषयीचेही भान त्यांना असल्याचे त्या नमूद करतात. "पन्नास वर्षांनी आजच्यापैकी टिकलेच तर नारायणराव बालगंधर्व आणि बेगम अख्तरच काय ते टिकतील, बाकी आम्ही सगळे काळाच्या ओघात मागे पडणार," हे मल्लिकार्जुनअण्णांचे उद्‌गार त्यांनी स्वतःला पूर्णतः ओळखल्याचेच द्योतक नाहीत काय?

अनुक्रमणिका

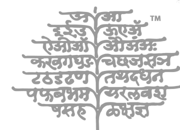
त्यांचा साधाच पण स्वच्छ पोशाख, गाताना लागणारा कसदार सूर, गातानाचा त्यांचा उजळत जाणारा चेहरा, गाण्याचे भांडार खोलायला सिद्ध झाल्याचा त्यांचा भाव – साऱ्याच गोष्टी सुनीताबाईंना मंत्रमुग्ध करणाऱ्या, लोभसवाण्या वाटतात. त्या सगळ्या गोष्टींपुढे मग त्यांचा अव्यवहारीपणा, त्यांचा वेंधळेपणा त्यांना नजरेआड करावासा वाटतो – त्यांच्या स्वभावाच्या त्या मर्यादा आहेत असे मानून!

वसंतराव देशपांड्यांबद्दल लिहिताना सुनीताबाईंनी 'आमचा वसंता' असे शीर्षक दिले आहे. वसंतरावांचं साधं सरळमार्गी कारकुनी आयुष्य, 'बौद्धिक भूक' वगैरे नावाखालीदेखील त्यांनी पत्नीशी कधीही न केलेली प्रतारणा, त्यांची अनेक स्त्रियांशी असलेली निखळ मैत्री, त्यांचा नीटसपणा, त्यांचे अद्‌भुत पाठांतर, विविध विषयांचा त्यांचा व्यासंग, अनेकविध पैलू सुनीताबाईंनी आपल्यासमोर मांडले आहेत. त्यांचे वर्णन एकाच वाक्यात त्यांनी केले आहे – "घराच्या बाबतीत उत्तम सद्‌गृहस्थ, बाहेर जिप्सी". वसंतरावांचं गाणं आणि त्यांची बैठक रंगवण्याची, गप्पांची मैफल रंगवण्याची कला या दोन्ही गोष्टी दैवी होत्या असे सुनीताबाईंना वाटते. त्या म्हणतात, "वसंताला हा दिव्यत्वाचा स्पर्श दोन गोष्टींत लाभला होता असे मला वाटते. गाताना गळ्याला आणि गप्पांच्या मैफिलीत त्याच्या प्रज्ञेला. दोन्ही बाबतींतला ओघ सहज, उत्स्फूर्त, झऱ्याच्या पाण्यासारखा. तिथे नवनिर्मिती जाणवायची, अभ्यासजडत्त्व नसायचे." पण अशा दिव्य गाण्याच्या प्रत्यक्ष सादरीकरणाच्या वेळी कधीकधी अचानक इतके वेगवेगळे मुखवटे हा गायक धारण करी की, त्याच्याविषयी अनेकदा अनेक गैरसमज पसरत. 'ते मद्यपान करून गातात' हा असाच एक गैरसमज. सतत आनंदी स्वभाव व आजारांनाही विनोदी नावानं संबोधण्याची पद्धत (उदा. – 'किडनी स्टोन' ला 'ज्योतिर्लिंग' म्हणणे) सुनीताबाईंनी नमूद केली आहे. या कलाकाराने आपला मोठेपणा कधी मिरवला नाही. त्याच्या व्यक्तिमत्त्वात एक खट्याळ, खोड्याळ मुलगा सदैव वावरत असायचा. वेगवेगळी सोंगे तो घ्यायचा. त्यामुळेच, वसंतरावांचे खरे स्वरूप काही प्रमाणात आपल्याला उमगलेच नाही, अगदी 'आपला' वाटणारा वसंता काही अंशी तरी अपरिचितच राहिला, अशी कबुली देणाऱ्या सुनीताबाईंचे प्रांजळ मन इथे दिसते.

मल्लिकार्जुनअण्णांविषयीचा आदर, त्यांच्याविषयी वाटणारी माया, वसंतरावांच्या गुणांविषयीची, त्यांचं गाणं लोकांपुढे यावं यासाठी वाटणारी कळकळ तर खरीच पण सुनीताबाईंचे या दोघांपेक्षाही कुमारांशी जुळलेले सूर अधिक उत्कट वाटतात. कुमार गंधर्वांनी रचलेल्या बंदिशीत शेवटी 'नामा म्हणे' वगैरेसारखी साममुद्रा त्यांनी 'शोक' अशी वापरली आहे. तीच साममुद्रा सुनीताबाईंनी कुमारांवरच्या लेखाच्या भाळीदेखील उमटवली आहे. स्वच्छता, टापटीप, स्वयंपाकातील पदार्थांत नवनवीन प्रयोग करण्याची आवड, बागेचे सौंदर्य खुलविण्याची दृष्टी, स्वभावातला हळवेपणा, स्वरांची नवनिर्मिती, एखाद्या वर्ज्य स्वरालाही खिलाडूपणे रागात आणण्याची आणि त्या रागाला वेगळेच सौंदर्य देण्याची कुशलता – साऱ्याच गोष्टी सुनीताबाईंच्या 'समानधर्मा' प्रवृत्तीला मानवणाऱ्या ! त्याही हळव्या होऊनच कुमारांच्या तब्येतीची काळजी करताना दिसतात. अशा वेळी कुमारांना रात्री लागते म्हणून ठेवलेले दूध, स्वतःला चहाची तलफ आली म्हणून संपविणाऱ्या कुमारांच्या पत्नीचे, भानूताईंचे वागणेही त्यांना अस्वस्थ करते. कुमारांना स्वतःतलं शिशुत्व, कौमार्य जपताना तर त्यांनी पाहिले आहेच, पण रामूभैय्या दात्यांसारख्यांनीही ते जपण्यासाठी घेतलेली काळजी त्यांना अनुपम वाटते. 'मला उमजलेले बालगंधर्व' च्या कार्यक्रमाच्या वेळचा प्रसंग त्या सांगतात – 'सुखविला नच जनक न माता' ऐवजी 'कुमार' सुकविला न च जनरव न माथा' असे म्हणत होते म्हणून दोनतीनदा सुनीताबाईंनी त्यांना चूक समजावून दिली. त्यांनीही एकदोनदा लक्षात ठेवून ती दुरुस्त केली, पण पुन्हा रंगात येऊन ते पद आळवताना गाडी मूळपदावरच आली. त्याबाबत सुनीताबाईंनी जे लिहिले आहे ते मार्मिक आहे. त्या लिहितात - "मग माझ्या लक्षात आले, त्याला बालगंधर्व उमजले ते त्यांच्या गायकीतून. त्यांच्या संगीतातून. तिथे शब्द फक्त आधाराला होते." 'कुमारचे गाणे हे भारतीय संगीतक्षेत्रात अजंठा-वेरुळसारखेच एक अजरामर लेणेच' हे सुनीताबाईंचे उद्‌गार सार्थ आहेत.

या सर्व साहित्य, संगीत, समाज अशा विविध क्षेत्रांतील मान्यवरांच्या शब्दचित्रांतून केवळ त्या व्यक्तिमत्त्वांचेच बहुरंगी दर्शन आपल्याला होते असे नाही तर सुनीताबाईंचेही या क्षेत्रातील घडामोडींबाबतचे ज्ञान, त्यांचे साहित्य व कलानिर्मिती-बाबतचे अभिप्राय, त्यांचा या क्षेत्रातला अनुभवही आपल्यासमोर येतो. मात्र यापलीकडे यात जे इतर लेख आहेत – 'रत्नागिरी : माझे माहेर', 'सोयरे सकळ', 'चक्र', 'साखळी', 'यक्षाचं तळं' – ते सारे लेख त्यांच्या मनोविश्वाचा वेध घेणारे आहेत. या

अनुक्रमणिका





सगळ्याच लेखांमध्ये कुठेतरी त्यांच्या अंतरंगातील वीणेचा झंकार ऐकू येतो.

आपले गाव, आपले घर, या घराभोवतीचा परिसर, धामापूरचं तळं या साऱ्यांचे आपल्याशी एक अतूट, आदिम असे नाते आहे. एक अलौकिक अशी नात्याची वीण आपल्याला वेढून आहे, त्या साऱ्यांच्या स्मरणाने एक अपूर्व असे समाधान आपल्याला मिळते आहे, आपणच आपल्याला नव्याने ओळखायला लागतो आहोत, अशी अनुभूती सुनीताबाईंच्या या साऱ्याच लेखांमधून व्यक्त होताना दिसते. बुलबुलाच्या गाण्याचे सूर कानी पडताच त्या जी.ए., माधव आचवल इ. च्या आठवणींपासून ते पार धामापूरच्या तळ्याच्या आठवणींपर्यंत फेरफटका मारून येतात. एखादा 'तन्मय' सारखा शब्द त्यांना पु.लं.च्या एखाद्या कथानकाची ('राजा इडीपस') आणि त्या कथानकाच्या मुळाशी असणाऱ्या इतर साहित्यातील कथावीजांशी – देखील सहजपणे नेऊन सोडतो. सुनीताबाईंचे अथांग मनोविश्व आपल्यासमोर ठेवणारे हे सारेच लेख मुळातून वाचावेत असे आहेत.

'रुपेरी कडा' हा लेख अलीकडच्या 'रुपेरी किनार' सदरातील अनुभवांची आठवण देणारा आहे. एका रेल्वेने प्रवास करणारे विविध जातिधर्मांचे, विविध भाषक, विविध प्रांतातले प्रवासी त्याच गाडीतून प्रवास करणाऱ्या तीन अश्राप, अनाथ, अनाम वाळांना त्यांच्या परदेशी दत्तक मातापित्यांपर्यंत सुखरूप व वेळेत पोचता यावे म्हणून जी जीव तोडून धावपळ करतात ती सुनीताबाईंनी वर्णिली आहे. या एकाच प्रसंगातून जाती, धर्म, प्रांत यापेक्षाही एका माणसाचे दुसऱ्याशी असलेले नाते हेच किती अतूट असते हे त्यांना दाखवायचे आहे. हेच नाते माणसाचे साऱ्या सृष्टीशीही आहे आणि ते कायम राखणे हीदेखील त्याचीच जबावदारी आहे आणि कर्तव्यही!

सुनीताबाईंचा *सोयरे सकळ* हा संपूर्ण संग्रह वेगवेगळ्या पद्धतीने हेच सुचवितो असे म्हटल्यास वावगे ठरणार नाही. आकर्षक व मार्मिक मुखपृष्ठाने मूळ गाभ्याचे सौंदर्य अधिकच वाढवले आहे. सुनीताबाईंच्या ललित लेखनात हे पुस्तक मानाचे पान ठरले तर नवल नाही.

अंजली पर्वते



शहाजादा दारा शुको – सदाशिव आठवले; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९९२; रु. ७५.००
जगद्‌गुरु इब्राहिम आदिलशहा – सदाशिव आठवले; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९९७; रु. २००.००.

श्री. सदाशिव आठवले हे इतिहासकार, प्राध्यापक या नात्याने महाराष्ट्राला सुपरिचित आहेत. मराठी इतिहासलेखन हे मुख्यतः शिवाजीकेंद्रित. त्या अनुषंगाने शहाजी, पुढे पेशवाई, व अखेर कालमापनात मोजले तर साधारण इ.स. १६०० ते इ.स. १८१८, अशा सव्वादोनशे वर्षांत ते घोटाळत राहते. या मर्यादित काळातही पुन्हा ते महाराष्ट्रकेंद्रित आहे. जागतिक तर फार दूर, भारतव्यापी पटावरसुद्धा त्या महाराष्ट्राचा कालखंड बहुधा तपासला जात नाही. परिणामी या कालखंडाशी संलग्न अशा मल्हारराव होळकर, जयाप्पा शिंदे, महादजी शिंदे, भास्करराव कोल्हटकर अशा व्यक्तिरेखा दुर्लक्षित आहेत. जर ही स्थिती स्वकीयांची तर विरुद्ध बाजूविषयी त्याहून वाईट असणार हे ओघानेच आले. त्यामुळे एका अधिकारी व्यक्तीने यातल्या काही दुर्लक्षित व्यक्तिरेखांना हात घातला हे स्वागतार्ह आहे.

दारा शुको – शहाजहान बादशहाचा थोरला पुत्र. दारा शुको हे नाव तसे महाराष्ट्राला परिचित आहे. औरंगजेब हा मराठी इतिहासातला खलनायक. शिवाजीच्या उदयापासून राजारामाच्या मृत्यूपर्यंत, म्हणजे जवळपास पन्नास वर्षे मराठी राज्याची टक्कर याच्याशी झाली. गादीवर येण्यासाठी शेवटची लढाई औरंगजेबाने दारा शुको याच्याशी दिली, ती जिंकली व पुढे त्याला ठारही केले. जर दारा जिंकला असता तर चित्र निराळे झाले असते असे मराठी इतिहासलेखनात भाबडेपणी म्हटले जाते. एवढीच ओळख साधारणपणे दारा शुकोची महाराष्ट्राला आहे. त्यामुळे छोटेसे पण नेटके दाराचरित्र मराठीत श्री. आठवले यांनी आणले त्यातून एक त्रुटी भरून निघाली असे म्हणता येईल.

या शहाजहान-पुत्राचे आयुष्य जेमतेम ४४ वर्षांचे. ते नीट समजण्यासाठी तत्कालीन पट – म्हणजे सतरावे शतक – त्यातली राजकीय परिस्थिती, मुघलांचा भारत प्रवेश,

मनसबदारी प्रथा, दरबारी राजकारण अशी पार्श्वभूमी थोडक्यात आवरत लेखक शहाजहान, मुघल घराणे, त्यात दाराचा जन्म, बालपण, शिक्षण, विवाह, संतती अशी मांडणी करत त्याच्या दरबारातील स्थानापर्यंत येतो. थोरला पुत्र बापामागारी गादीचा वारस ही धारणा एतद्देशीयांची. मुघल रिवाज वारसायुद्धाचा. या भावी अपरिहार्य टकरीत सुरुवातीपासून शहाजहानचा कल दाराकडे असे. त्यामुळे त्याला पैसा, अधिकार, मानमरातब वाढत्या श्रेणीने मिळत कसे गेले याचा आढावा घेत दाराच्या कंदाहार मोहिमांकडे लेखक वळतो. मुघल राजवटीत काबूल-कंदाहार यांना आगळे महत्त्व आहे. कारण इथून या चुगताई मंडळींच्या फरगना भागात जाण्याचा मार्ग आहे. ते आपले मूळ ठिकाण या भावनेमुळे वरचा मध्य आशिया मुघल साम्राज्याचाच भाग बनवण्याचा प्रयत्न, निदान तशी मनोमन इच्छा त्यांची नेहमीच असे. इकडे इराणला हा भाग स्वतःचा वाटे. साहजिक या सरहद्दीवर कायम कटकट असे. इथे विजयी झाल्यास फार मानाचे निर्णायक स्थान मिळू शके. म्हणून लेखकाने एक स्वतंत्र प्रकरण यासाठी घेतले आहे.

वरील सर्व बाबी कुठल्याही बादशहापुत्राच्या बाबतीत शक्य होत्या. पण दाराचे वेगळेपण, त्याला भारतात आजही मिळणारी सहानुभूती ही त्याच्या ज्ञानसाधनेच्या लगबगीत आहे. अभ्यास, चिंतन या जोडीला धार्मिक कडवेपणाचा अभाव, सुफी संप्रदायाचा परिणाम, इतर धर्मांबद्दल ममत्व अशा मानसिकतेमुळे, जरी दुसरीकडे त्याचे मन मध्ययुगीन श्रद्धा, चमत्कारांवर विश्वास अशा कोंडाळ्यात असले तरी, धर्मांचा तौलनिक अभ्यास, उपनिषदासारख्या ग्रंथांचे मर्म ओळखत त्यांचे आवर्जून फारशीत भाषांतर, एतद्देशीयांना हीन न लेखण्याची वृत्ती हे सर्व त्याला 'अकबर' परंपरेत घेऊन जाते. हा भाग तपशिलाने मांडत लेखकाने पुढे वारसायुद्धे, दाराचा पराभव-पलायन-मृत्यू याचे चित्रण केले आहे. शेवटचे प्रकरण मूल्यमापनाचे आहे.

या मूल्यमापनात लेखक भावविवश झाल्याचे जाणवते. 'दाराचा वध औरंगजेबाने नव्हे, तर मिर्झा राजे जयसिंग वगैरे हिंदू सत्ताधीशांनीच त्याचा खून पाडला' हे वाक्य ऐतिहासिक नाटकात टाळी घेणारे ठरेल. इथे अकबर व दारा यातला फरक स्पष्ट होतो. दाराच्या तुलनेत अकबर विपरीत परिस्थितीत गादीवर बसला. बाबरने मुघल राजवट स्थापन केली. पण स्थिर होण्याआधी त्याचा मृत्यू झाला. हुमायूंला परागंदा व्हावे लागले. इराणच्या मदतीने तो परतला तेव्हापासून मुघल दरबारात इराणचा वरचष्मा वाढला. खऱ्या अर्थाने राज्यवाढ, स्थिरता हे कार्य अकबराचे. हे सर्व करीत अकबराने धार्मिक-सामाजिक बाबतीत आपला निराळा उदारमतवादी मार्ग आचरला. त्यासाठी कडव्या उलेमांना धारेवर धरले पण लष्करी व मुलकी पकड ढिली होऊ दिली नाही. याच काळात राजपूत फौजा मुघलांशी एकनिष्ठ झाल्या. पुढे जहांगीर, शहाजहान हे इस्लामचे कडवेपण आचरणात आणण्याचा वचननामा (बैयत) जाहीर करून गादीवर आले. थोडेफार तसे वागले. पण हे करण्यासाठी आपला सुखविलास सोडण्याची तयारी त्यांची नव्हती. ती औरंगजेबाची होती. या औरंगजेबावर विजय मिळवायचा तर दाराची सैनिकी नेतृत्वाची व प्रशासकीय कुवत आधीपासून ज्ञात असायला हवी होती. तशी कुवत, मेहनत त्याने घेतली नव्हती हे श्री. आठवल्यांनी स्पष्ट केलेच आहे. त्यामुळे हा राजपुत्र गादीवर आला तर, इराण-अफगाण यांचा भारतप्रवेश सुकर होईल, त्यातून आपण धोक्यात येऊ असा विचार रजपुतांचा असणे शक्य आहे. मुघल राजवटीत रजपुतांना स्थैर्य होते. श्री. आठवले म्हणतात तसा विचार जोधपूर, आमेर (जयपूर)च्या रजपूत सरदारांनी करायला, भारत हे एक राष्ट्र हा विचार त्यांच्या ठायी असायला हवा होता. पण 'राष्ट्रा'ची कल्पना त्या काळी 'आडात'च नव्हती, तर ती 'पोहऱ्या'त कुठून येणार? शिवाय औरंगजेब ज्या मार्गाने जात होता त्याला मुल्ला-मौलवींचा पाठिंबा होता. इथे इस्लामच्या तरीकत-शरियत परंपरा, वहाबींचा प्रभाव हे लक्षात घ्यावे लागते. तरीही दाराबद्दल अनुकंपा वाटतेच. त्यातून वरील वाक्य लेखक लिहून गेला असावा. 'टाळीचे वाक्य' असे म्हणण्यात श्री. आठवले यांच्यासारख्या अभ्यासू, ज्येष्ठ इतिहासकाराचा अधिक्षेप करण्याचा कुठलाही उद्देश नाही.

जगत्गुरु इब्राहिम आदिलशहा : हा आणखी एक दुर्लक्षित राजपुरुष. शिवाजीने स्वराज्यनिर्मितीस प्रारंभ केला तो आदिलशाहीचे लचके तोडत. त्यामुळे महाराष्ट्राला आदिलशाही थोडी जास्त परिचयाची आहे. तरीही इब्राहिम आदिलशहाशी परिचय नसतो; कारण त्याचा जन्म १५७१ चा, तर मृत्यू १६२७ चा म्हणजे शिवाजीच्या जन्माआधी ३ वर्षे. त्यामुळे मराठी इतिहास-लेखनात त्याला उपेक्षित राहणे आले. याचे चरित्र श्री. आठवले यांनी लिहून आणखी एक त्रुटी दूर केली आहे.

या चरित्रलेखनाची पार्श्वभूमी मांडण्यासाठी श्री. आठवले यांनी खूपच विस्तृत पट विचारात घेतला आहे. 'धर्म' या संकल्पनांचा मानव समाजात उदय, त्यात इस्लामचा उदय व स्वरूप, धर्म-राज्य संबंध यात इस्लामचे निराळेपण, त्याचा भारतप्रवेश, उत्तर भारतात प्रसार, दक्षिण प्रवेश – या सर्व पटात असलेले वारकावे व ताण असा अत्यंत नेटका व आटोपशीर आढावा त्यांनी आधी घेतला आहे. वहामनीचे सुलतान–विजयनगरचा पराभव–वहामनींचे तुकडे पडत जन्मलेल्या पाच शाह्या – त्यातील एक पण प्रमुख आदिलशाही, असा प्रवास वाचकाला मग ते घडवतात. या प्रकरणाचा शेवट त्यांनी इस्लामी सत्ता व त्याचे भारताच्या सामाजिक जीवनावरील परिणाम अधोरेखित करीत केला आहे. इब्राहिम आदिलशहाचे निराळेपण लक्षात येण्यासाठी ही पार्श्वभूमी फार आवश्यक आहे. पाल्हाळ टाळून ती आकर्षक भाषेत मांडण्यात मार्मिकता व प्रभुत्व जाणवते.

इब्राहिम हा विजापूरचा (आदिलशाहीची राजधानी) पाचवा सुलतान. तो गादीवर आला वयाच्या नवव्या वर्षी. विजयनगर-विरुद्ध दक्षिणेच्या सर्व शाह्या एकत्र आल्या. असल्या तरी आपसातील भांडणे सुरू होतीच. त्यात दोन शाह्या संपविण्यात आल्या; उरलेल्या एकमेकांचे लचके तोडण्यास टपल्या होत्या. शिवाय वरून मुघलही साम्राज्य दक्षिणेत वाढवण्यास उत्सुक होते. अशा परिस्थितीत नऊ वर्षांचे पोर चुणचुणीत असले तरी दरवारी कटकटी तीव्र होणे स्वाभाविक. असे अनेक शह-काट-शह झाले. त्यात सर्वसाधारण परिचयाचे नाव चांदविवीचे आहे. या काळात तारुण्यात पदार्पण करीत १५९२ पर्यंत म्हणजे वयाच्या तिशीत इब्राहिम सुस्थापित झाल्यासारखे वाटले. पुन्हा झगडा होऊन लवकरच तुलनात्मक शांती झाली. या सर्व प्रकरणातले वारकावे, क्रौर्य, दगाबाजी, सत्ताविलास हे थोडक्यात पण पुरेशा तपशिलाने लेखकाने रंगवले आहे.

एक स्वतंत्र प्रकरण विजापूरच्या परराष्ट्रसंबंधांवर आहे. ही परराष्ट्रे म्हणजे आजच्या भारतातल्याच तत्कालीन इतर सत्ता. नंतर लेखक इब्राहिमच्या राज्यकारभाराकडे वळतो. इथे या सुलतानाचे वेगळेपण ठळकपणे मांडले आहे. स्वतः सुन्नी धर्मनिष्ठ असूनही त्याने फक्त शियांचाच नव्हे तर, मुस्लिम धर्म सोडला, इतरांचाही आपापल्या धर्माचरणाचा अधिकार मान्य केला. राजवटीत वहुसंख्य असलेल्या हिंदूंमध्ये तो इतका मिसळला की, सामान्य हिंदूंपेक्षा इब्राहिमला हिंदूंची पुराणे, आचार, पूजाअर्चा यांची जास्त माहिती होती.

हा सुलतान लक्षात राहतो तो त्याच्या संगीत कलेवरच्या फक्त प्रेमामुळेच नव्हे तर आराधनेमुळे. अविरत साधना करत त्याने गायक म्हणून मान्यता तर मिळवलीच पण स्वतः नावाजलेला रचनाकारही झाला. दख्खनी भाषेचा तो प्रेमी होता. भाषा, संगीत, चित्रकला, वास्तुशिल्प, राजधानीची निर्मिती असे अनेक पदर श्री. आठवले यांनी उलगडले आहेत. रचनाकार इब्राहिमच्या काव्याचे रसग्रहण उदाहरणांसह करीत त्यांनी मूल्यमापन करून पुस्तक संपवले आहे.

हा गायक, रचनाकार, कलाविद्याप्रेमी इब्राहिम सुलतान स्वतःला जगत्गुरू म्हणवून घेत असे. सरस्वती, गणपतीला मातापित्याचे स्थान त्याच्या भावविश्वात होते. ही व्यक्तिरेखा खरे तर कादंबरीलेखकाला साद घालणारी.

इब्राहिम हा प्रथम स्थिर राज्यकर्ता राहिला, नंतर त्याने इतर क्षेत्रांत ठसा उमटवला. हे दारा शुकोला जमले नाही. कारण तयारी, कुवत या दोन्ही पातळ्यांवर कच्चेपणा होता तरीही काही समान धागा या दोन राजपुरुषांत आहे.

विश्वास दांडेकर



दुरूस्ती

नवभारत ऑक्टोबर १९९९ अंकातील प्रा. स.ह. देशपांडे यांच्या 'हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन' या प्रा. रेगे यांच्या पुस्तकावरील परीक्षण-लेखात पुढील दुरुस्ती : पृ. ४९, कॉलम १, परिच्छेद ५ , 'हे त्यांचे म्हणणे प्रसिद्ध आहे' या वाक्यात **प्रसिद्ध** हा शब्द चुकीने पडला आहे. वाक्य – 'हे त्यांचे म्हणणे **असिद्ध** आहे' असे वाचावे.

याच अंकातील 'इहवाद आणि सर्वधर्मसमभाव' या ग्रंथावरील प्रा. स.ह. देशपांडे यांच्या परीक्षणलेखात पुढील दुरुस्ती : पृ. ६४, कॉलम १, परिच्छेद ३, 'ती भूमिका **एक** भूमिका आहे...' या वाक्यात 'एक' या शब्दावर जोर अभिप्रेत होता. 'ती भूमिका **एक** भूमिका आहे....' असे वाचावे.

संपादक





अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

रजि. क्र. 11697/57

हे मासिक श्री.ग. दीक्षित यांनी मुद्रा, ३८३ नारायण पेठ, पुणे ४११ ०३० येथे छापून मे.पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.





अनुक्रमणिका